ANDOVER-HARVARD LIBRARY
AH 6QA2 S
Harvard Depository
Brittle Book

Der Weg

aus dem

Agnosticismus

zum

Dr. Fr. E. Abbot.

Der

Weg aus dem Agnosticismus

oder die

Philosophie der freien Religion

von

Dr. Francis Ellingwood Abbot
Vormals Dozent der Philosophie an der Harvard Universität.

Autorisirte Übersetzung der zweiten Auflage

von

Dr. Hermann Schönfeld
Professor an der Columbian-University, Washington, D. C.

Berlin, 1893.
Verlag des Bibliographischen Bureaus.
Alexanderstraße 2.

Vorbemerkung.

Die folgenden Kapitel (mit Ausnahme der Einleitung) ſind auf Anmerkungen von ein und vierzig Vorleſungen baſiert, die ich im Jahre 1888 in dem „vorgeſchrittenen Philoſophiekurſus Nr. 13“ an der Harvard Univerſität gehalten habe. Urſprünglich als eine Reihe von Beiträgen für eine Boſtoner Monatsſchrift während des Jahres 1889 veröffentlicht, werden dieſelben nunmehr nicht an diejenigen gerichtet, welche ernſtem Denken abhold oder unfähig ſind, einer gedrängten und fortlaufenden Beweisführung zu folgen, ſondern an die (und ihre Zahl iſt Legion), welche trotz ihrer Fähigkeit und ihres guten Willens zu denken durch die anſcheinende Unfähigkeit theiſtiſcher Schriftſteller unſerer Zeit, dem Agnoſticismus auf ſeinem eigenen bereits erklärten Grunde — dem Grunde der Wiſſenſchaft und der Philoſophie — zu begegnen und ihn da zu vernichten, abgeſchreckt und entmutigt worden ſind. Durch eine ganze Reihe von neuen Vernunftsgründen, die ausſchließlich jenen Quellen (der Wiſſenſchaft und der

Philoſophie entnommen ſind, bezweckt dieſes Buch zu erweiſen, daß jetzt, um den Agnoſticismus zu widerlegen und aufgeklärten Theismus aufzubauen, Nichts erforderlich iſt, als gerade die wiſſenſchaftliche Methode philoſophiſch zu behandeln, welche der Agnoſticismus in barbariſcher Weiſe mißverſteht und falſch anwendet. Das Endergebnis des vielleicht gewagteren Verſuchs, dies auf einem ſo kleinen Raum darthun zu wollen, muß das gebildete Publikum beurteilen. Aber es dürfte vielleicht am Platze ſein, hier die weiſen und wahren Worte Arnolds Toynbee's, eines der edelſten jungen Männer dieſes Jahrhunderts anzuführen, deſſen früher Tod für England wie für die Welt ein Unglück war:

„Hätten die freigeſinnten Theologen in England mit ihrem unzweifelhaften Mute und ihrer Wärme für die Sache beſtimmte philoſophiſche Geſichtspunkte verbunden, ſo würde der religiöſe Liberalismus jetzt nicht verurteilt werden, weil er nichts biete als ein bloßes Gefühl unbeſtimmten Wohlwollens. Ernſte und denkende Leute ſind willig, der Schwierigkeit zu begegnen, einige ungewöhnliche Ausdrücke der techniſchen Sprache beherrſchen zu lernen, wenn ſie ſich im Beſitz einer ſcharf definierten intellektuellen Stellung finden, auf der ihr religiöſer Glaube ruhen kann."

Cambridge, Maſſ. den 10. Febr. 1890.

F. E. A.

Einleitung.*)

In ſeiner Beziehung zur Religion iſt das ſeinem Abſchluß zueilende neunzehnte Jahrhundert ausgeſprochenermaßen das **Zeitalter des Agnoſticismus**. Alle Hauptträger ſeiner maßgebenden Ideen haben mehr oder weniger bewußt, mehr oder weniger vollſtändig mit dem Chriſtentum gebrochen, das heißt gebrochen mit jener altehrwürdigen Theorie des Weltalls, für welche die chriſtliche Theologie und die chriſtliche Kirche beinah zwei tauſend Jahre mit vollem Nachdruck einſtanden. Aber dieſe Führer ſind wie gelähmt, wenn es zu ſchöpferiſchem neuaufbauendem Denken kommt. Sie haben keine andere Theorie des Weltalls zu bieten; ſie zielen nicht einmal darauf hin; ſie ſtimmen — wenn ſie überhaupt in einem Punkte einig ſind — darin überein, daß keine Theorie

*) Dieſe Einleitung erſchien in der Zeitſchrift „The New Ideal", Januarnummer 1889, unter dem Titel „Creative Liberalism."

des Weltalls möglich ist. Die unter dem Namen „Evolutionsphilosophie“ bekannte Lehre beschränkt sich sicherlich — soweit ihre großen Verfechter und Ausleger in Betracht kommen — ausdrücklich auf eine bloße Kenntnis der „phänomena“ und leugnet streng die Möglichkeit aller Kenntnis der „nooumena; sie formuliert einen Stufengang von Geschehnissen, eine Gleichartigkeit des Werdeprozesses, ein Gesetz der Coexistenz und der Aufeinanderfolge, aber sie erhebt zugleich Anspruch darauf, die Unmöglichkeit zu erweisen, daß man die letzten Gründe verstehen oder zu einer Theorie des Weltalls als einer intelligiblen Einheit gelangen könne. Ob die Erscheinungswelt das Werk der Intelligenz oder der Unintelligenz ist, — ob das menschliche Wesen eine ursprüngliche erste Ursache oder ein bloßes Glied in einer endlosen und ewigen Kette von Wirkungen ist, und ob seine bewußte Existenz beim Tode aufhört oder über das Grab hinaus dauert, — alle diese wesentlichen, für eine wirkliche Theorie des Weltalls grundlegenden Fragen erklärt die „Evolutionsphilosophie“ als notwendig und absolut unbeantwortlich. Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, die allerhöchsten Interessen des menschlichen Denkens und menschlichen Lebens zugleich, — diese Drei sind für die Evolutionsphilosophie in ihrer gegenwärtigen Gestalt unlösbare Probleme, die ewigen Felsenbarrieren des stets ruhelosen Meeres menschlicher Spekulation. Jede Form der Evolutionsphilosophie, die auf das „Nichtzuwissende“ (Unerkennbare) gegründet ist, basiert auf Agnosticismus oder auf der Leugnung der Möglichkeit einer verständlichen Theorie des Weltalls; und

Agnoſticismus iſt die vorwiegende Philoſophie des Liberalismus im neunzehnten Jahrhundert.

Dieſe Behauptung bedarf keines Beweiſes, denn ſie verzeichnet einfach eine Thatſache der Beobachtung, die für jeden Sehenden auf der Hand liegt. Eine einzige bezeichnende Beleuchtung derſelben iſt genügend.

Die beiden erfolgreichſten Neuheiten des vergangenen Sommers drehen ſich um den Widerſtreit zwiſchen dem altüberkommenen Chriſtentum und dem modernen Liberalismus. In „Robert Elsmere“ und in „John Ward, Preacher“ ſind die modernen religiös Freigeſinnten, wie ſie ſcharfſinnigen Beobachtern erſcheinen, porträtiert; und in beiden Fällen iſt der Freigeſinnte ein Agnoſtiker.

Nur wenige Tage vor ſeinem Tode ſagt Robert Elsmere: „Hier liege ich, Flaxman, und wundere mich oft, wie Menſchen zu Sklaven irgend eines metaphyſiſchen Wortes — etwa Perſonalität oder Intelligenz oder was nicht ſonſt — werden! Welchen Sinn können ſolche Wörter in ihrer Anwendung auf Gott haben? Herbert Spencer hat ganz Recht. Kaum machen wir den Verſuch zu definieren, was wir unter einem perſönlichen Gott verſtehen, ſo verlieren wir uns in Labyrinthen der Sprache und der Logik. Aber wozu überhaupt den Verſuch machen? Mir gefällt jener franzöſiſche Ausſpruch: „Quand on me demande ce que c'est que Dieu, je l' ignore; quand on ne me le demande pas, je le sais très-bien!“ Nein, wir können Ihn in Worten nicht ermeſſen — wir können nur in Ihm leben und Ihm ſterben!“

Helene Ward drückt dieſelbe Verwirrung und Ver-

ſtörung des Denkens nicht minder klar aus: „Aber bei alledem iſt doch dieſe Frage betreffs der ewigen Strafe ſo unweſentlich, ſo außerhalb des großen Rätſels liegend! Man vertieft ſich wieder und wieder in die Fragen: Warum iſt die Sünde? Worin beſteht überhaupt ihre Strafe in der Welt? Was hat das alles überhaupt zu bedeuten? Wo iſt Gott, und warum läßt er uns hier leiden — ohne die Gewißheit eines Lebens im Jenſeits? Warum erſchafft er Liebe und Tod in derſelben Welt? Ach, das iſt ſo grauſam, — Liebe und Tod nebeneinander! Iſt er überhaupt? Das ſind ſo die Dinge, über die man — wie mir ſcheint — nachzudenken hat. Aber warum ſpreche ich über das alles? Wir können doch darüber nicht hinwegkommen, nicht wahr?“ Und an einer andern Stelle: „Manchen von uns iſt Gott nur ein anderer Name für die Macht des Guten, — oder man dürfte ebenſogut ſagen für: die Kraft, und die iſt blind und unperſönlich; es liegt nichts Tröſtendes und Zartes in dem Gedanken „Kraft“. Wie iſt — nach Eurer Annahme — die Überzeugung von der Perſönlichkeit Gottes erreicht?“ Und noch einmal antwortete Helene trübe, als ein Freund ſie nach dem Tode ihres geliebten Gatten mit den Worten zu tröſten ſuchte: — „Er iſt jetzt ſo viel glücklicher; er muß ſo klar ſehen; und der alte Schmerz iſt in Freude verloren . . .“ — „Nein, Sie müſſen nicht derlei Dinge zu mir ſagen. Ich kann ſie nicht fühlen. Ich freue mich, daß er keine Schmerzen hat; in einem ewigen Schlaf giebt es wenigſtens keinen Schmerz. Aber ich muß eben mein Erdendaſein ausleben, Gifford. Ich kann nicht hoffen,

ich wage es nicht. Ich könnte nicht fortleben, müßte ich denken, er lebe irgendwo und bedürfe meiner. Nein, es iſt zu Ende. Ich habe mein Leben hinter mir."

Das tiefe Pathos dieſer zwei edlen Werke der Dichtung, die das Leben — wie es wirklich iſt — weit treuer widerſpiegeln, als viele ſogenannte Biographien, liegt in der unbarmherzigen Wahrheit, womit ſie vielleicht unbewußt und unbeabſichtigt die intellektuelle Bettelhaftigkeit des Liberalismus in ſeinem gegenwärtigen unreifen Zuſtande bloßlegen. Ein ſolcher Mangel großer Ideen, eine ſolche Verſtandesarmut, wie ſie in der geiſtigen Verfaſſung dieſer zwei typiſchen Freidenker erſcheint, zeigt einfach, daß der Liberalismus, ſo weit er der Wächter hoher Wahrheit zu ſein beanſprucht, heute noch unendlich tief unter der chriſtlichen Mythologie ſteht, die er geſtürzt hat. Umſturzperioden ſind zweifellos notwendig, aber nur als Übergangsperioden zu denen des höheren Aufbaues; und wenn der Liberalismus möglichenfalls für immer dem Agnoſticismus d. h. der Stagnation aller Entwicklung anheimfallen könnte, ſo würde ihm die Zukunft ſicher nicht gehören. Liebenswürdig und edel als perſönliche Charaktere ſtellen Robert Elsmere und Helene Ward als agnoſtiſche Denker den niedrigſten und roheſten, weil am wenigſten intellektuellen, Typus des Liberalismus dar. Es iſt eine furchtbare Tragödie der menſchlichen Seele, wenn ihre heiligſten Gefühle, Impulſe und Beſtrebungen, nicht mehr geleitet von dem alten Aberglauben, der trotz ſeiner rauhen und unebnen Form doch höchſt koſtbare Gedanken enthielt, aller anderen Führung beraubt ſind und in dem erſchöpften

Behälter bloßer Gedankenleere in den letzten Zügen liegen.

Dieſe allein negative Haltung des Geiſtes, dieſe Leerheit hinſichtlich aller poſitiven Ideen und der höchſten Probleme, die der Menſch zu löſen hat, iſt in der That das gegenwärtige Merkmal des Liberalismus, aber nur weil dieſer im allererſten Stadium ſeiner (wiſſenſchaftlichen) Laufbahn iſt. Agnoſticismus für ſich ſelbſt betrachtet iſt nichts anderes als intellektuelle Verſtörung, Verwirrung des Denkens, eine temporäre Niederlage und eine Verzweiflung der menſchlichen Vernunft angeſichts von Fragen, die ſie bis jetzt noch nicht beantworten gelernt hat. Wenn der Liberalismus einmal dahin gelangt, ſich ſelbſt zu verſtehen, — wenn er einmal entdeckt, wie er ans Werk gehen, wie er dieſe Frage erörtern muß, wie die Thatſache und Geſetze, welche die moderne Wiſſenſchaft über allen vernünftigen Zweifel erhoben hat, ſynthetiſch zu behandeln ſind — dann wird er ſeinen Weg zu einer Theorie des Weltalls, die auf moderne Wiſſenſchaft gegründet ſein wird, klar erkennen und wird ſich nicht länger einbilden, ſeine Miſſion an die Menſchheit ſei durch die bloße Zerſtörung einer Theorie des Weltalls, die auf altem Aberglauben beruht, erfüllt. Die Ära des aufbauenden oder ſchöpferiſchen Liberalismus iſt beſtimmt zu kommen, und ſeine Zukunftsſchöpfung wird notwendigerweiſe eine neue Theorie des Univerſums ſein, ohne welche keine religiöſe Bewegung beſtehen kann. Die wirkliche Lehre aus „Robert Elsmere“ und „John Ward, Preacher“ hat bisher Niemand gezogen; die wahre Lehre von dem hilf- und hoffnungs-

loſen Liberalismus, den ſie nur zu richtig ſchildern, liegt tiefer, als irgend einer von den Kritikern begriffen hat. In kurzem iſt ſie folgende: *Die Menſchen müſſen entweder tiefer denken lernen oder vergeſſen zu fühlen.*

Das iſt das Dilemma, in welches der Agnoſticismus den Menſchengeiſt verſetzt. Wenn alle Kenntnis von Gott, Freiheit und Unſterblichkeit dem Menſchen unmöglich iſt, ſo muß das einzige Entrinnen von unerträglicher Qual bei der beſtändigen Gegenwart von Schmerz und Tod in einer ſtoiſchen Unterdrückung des Gefühlsvermögens liegen — in einem verzweifelten Entſchluſſe nicht mehr zu denken und zu fühlen, ſondern alles tiefe Denken und alles hohe Fühlen durch unſinniges Sichverſenken in die ſeelenloſen Kleinigkeiten des Lebens zu erſticken. Doch welch' eine Möglichkeit des Entrinnens! In jeder edlen Natur iſt tiefes Denken und hohes Fühlen zur Notwendigkeit geworden; das einzig mögliche Entrinnen für ſolche Naturen liegt in tieferem Denken und höherem Fühlen. Hier iſt die höchſte Pflicht des modernen Liberalismus enthüllt: nämlich entſchloſſen vorwärts zu drängen — fort vom Agnoſticismus — zu einer poſitiven, wiſſenſchaftlichen, allumfaſſenden Theorie des Weltalls. Es iſt unendlich falſch, zu denken, daß eine ſolche Theorie unerreichbar iſt. Der Agnoſticismus, der ihre Unerreichbarkeit zu erweiſen erklärt, iſt nur eins von zwei Dingen — entweder intellektuelles Unvermögen oder intellektuelle Feigheit. Die unverzeihlichſte Sünde des Verſtandes iſt: an ſich ſelbſt zu verzweifeln. Der Liberalismus iſt immer für die *Freiheit* eingetreten —

Freiheit vom Dogma und Freiheit von kirchlicher Oberaufſicht. Wohlan: möge er auch ferner dafür eintreten! Aber andererſeits muß er ebenſo wohl für Wahrheit eintreten, um für die Fähigkeit der menſchlichen Vernunft die Wahrheit zu erreichen. Auf den Liberalismus allein kann die arme Menſchheit, die von Tag zu Tag mehr ihren Halt an der chriſtlichen Theorie vom Weltall verliert, hoffnungsvoll hinblicken, wenn ſie ſich nach einer neuen Theorie umſieht, die ihr Denken und Leben leiten kann. Die höchſte Pflicht, zu welcher der Liberalismus jetzt berufen iſt, iſt die, eine ſolche Theorie des Aufbaues und der Schöpfung tapfer, hoffnungsfreudig, geduldig, mit frommer Scheu und Andacht auszuarbeiten; und **das Neue Ideal** wird vor der Welt gerechtfertigt daſtehen, wenn es ſich als jenes „Neue Denken“ erweiſt, welches der Welt tiefſtes und dringendſtes Bedürfnis iſt.

Die Philoſophie der Freien Religion.

I.

Mit nicht geringer Scheu und mit großem Widerſtreben unternehme ich, dem Drängen des Herausgebers nachgebend, die ſchwierige Aufgabe, in einer ſo einfachen und untechniſchen Weiſe, wie es nur irgend die Natur des Gegenſtandes erlaubt, einen Umriß der Theorie vom Weltall niederzuſchreiben, die, wenn ich nicht irre, in der wiſſenſchaftlichen Methode verborgen und miteinbegriffen liegt, und die auch äußerlich klar zum Ausdruck kommen muß, wenn dieſe Methode einmal gewiſſenhaft auf die großen Probleme der Philoſophie angewendet werden ſoll. Die Gründe, weshalb ich die Aufgabe nicht unternehmen ſollte, ſind zahlreich und überwältigend. Zunächſt und vor Allem iſt es eine Thatſache, daß, wenngleich der Grundplan dieſer Theorie bereits durchaus gereift, dennoch die litterariſche Ausführung derſelben bis jetzt kaum begonnen iſt und mangels einer günſtigen Gelegenheit vielleicht niemals

vollendet werden mag; und es ſcheint beinah widerſinnig, den Auszug eines Werkes darzuſtellen, das noch nicht vorhanden iſt, um es zu verkürzen. Sodann macht die Unmöglichkeit, irgend einer Philoſophie durch Beiſeitelaſſen der ihr angemeſſenen Sprache, Unterdrückung ihrer notwendigen Feinheit der Unterſcheidung und Abkürzung ihrer unvermeidlichen Argumentation gerecht zu werden, einen ſolchen Verſuch faſt zu einem Verbrechen gegen die philoſophiſche Wahrheit ſelbſt. Ferner wäre der geeignete Platz zur Veröffentlichung natürlich vielmehr eine ſpeciell der Philoſophie gewidmete Zeitſchrift, als ein Magazin wie **Das neue Ideal,** das ſich nicht an ein philoſophiſches Publikum insbeſondere wendet. Auch läßt der unter den Liberalen der Gegenwart ſo weit verbreitete Agnoſticismus hinſichtlich des Nutzens einer ſolchen Publikation ſtarke Zweifel in mir aufſteigen; das Denken iſt keiner ſelbſtzufriedenen Unwiſſenheit bequem, ſondern nur dem entſchloſſenenen, ſcharfen, hoffnungsvollen Geiſte der Forſchung, dem Geiſte, welcher einen gegenwärtigen Fehlſchlag nur als einen Schritt zu künftigem Erfolge anſieht, dem Geiſte, welcher feſt darauf gerichtet und unbezähmbar iſt in der Bemühung, der Natur Kenntnis abzuringen, und welcher die ſchwachköpfige Philoſophie zurückweiſt, die ſich auf „das Nichtzuwiſſende“ gründet und ſich anmaßt, „der menſchlichen Erkenntnis Grenzen“ zu ſetzen in einem Weltall, das für den geduldigen und beharrlichen Verſtand überall durchdringbar iſt; mit einem Worte: nicht auf die, welche eine Theorie des Weltalls für unmöglich halten, ſondern auf die, welche

wiſſen, daß eine gründliche Theorie deſſelben unvermeidlich iſt, ſobald die Wiſſenſchaft zur Philoſophie heranreift, kann ich mit einiger Hoffnung auf verſtändnisvolle Sympathie meine Blicke richten.

Zuletzt bin ich mir ſchmerzlich bewußt, daß die kurze Darlegung meiner Ergebniſſe, ohne die gehörige Beweisführung, mich endloſen Anklagen wegen unbegründeter Vorausſetzungen, wegen Anmaßung des Dogmatismus ausſetzen muß, ſo unwiderlegbar und entſcheidend die notgedrungen ausgelaſſenen Gründe für die Ergebniſſe auch ſein mögen. Dieſe Erwägungen (abgeſehen von mehreren anderen) ſind hinreichend, das angetragene Unternehmen zu einer Quelle von einer nichts weniger als angenehmen Vorempfindung für mich zu machen.

Nichtsdeſtoweniger haben mich wiederum auf der andern Seite gute Gründe beſtimmt, in den Verſuch zu willigen, wie auch immer die Folgen ſich erweiſen mögen. Mein vornehmſter Grund iſt der Wunſch, dem wackeren und der Wiſſenſchaft ergebenen Herausgeber des **Neuen Ideals** eine kleine Hilfe zu leiſten, worin er nach ſeinem eigenen Urteil am meiſten der Unterſtützung bedarf, um ſoweit als möglich, ſein mutiges Unternehmen zu fördern, nämlich dem Liberalismus noch einmal eine Zeitſchrift für hohe konſtruktive Ziele und ernſten Beiſtand für die Menſchen zu geben. Außerdem lebt in meinem eigenen Geiſte eine verſteckte Hoffnung, daß ſogar jetzt, ſchon hier und da zerſtreut, ſich manche Leute finden mögen, die bereits begierig ſind, das höhere Denken der Zukunft willkommen zu heißen, die bereits vorbereitet ſind, eine Erklärung der Thatſache der Evolution

zu fordern, welche frei ſein ſoll von der demütigen und verwirrenden Verbindung mit dem Phänomenismus, Agnoſticismus oder der Ignorabimus-Philoſophie, und die ſchon reif ſind für die Annahme einer durch und durch freien, zugleich auf Wiſſenſchaft gegründeten und in den erhabenſten moraliſchen und religiöſen Idealen gipfelnden Philoſophie. Unter der Jugend ſuche ich nach ſolchen Geiſtern, denn auf der Jugend beruht die Hoffnung der Welt. Es iſt keine Erlöſung für die Menſchheit von den politiſchen, commerciellen, induſtriellen und ſozialen Unſittlichkeiten der Gegenwart möglich, es ſei denn durch eine baldige Entwickelung von Idealen, welche die Seelen der nachwachſenden Generation anzufeuern, dieſes hydraköpfige Ungeheuer der Corruption zu bekämpfen und es durch die Macht des höheren Lebens zu unterdrücken vermögen; und die Macht des höheren Lebens iſt die Macht des höheren Denkens. Hier in dieſem ſchreienden Bedürfnis nach einem höheren Denken, als es der Agnoſticismus je gegeben hat oder je geben kann, liegt die Notwendigkeit eines neuen, aufbauenden, nichtagnoſtiſchen Liberalismus; und ich kann dem Ruf, mein kleines Scherflein zur Beantwortung des tiefſten Bedürfniſſes meiner Zeit beizutragen, nicht widerſtehen.

Soviel zur Begründung, warum ich die mir auferlegte Aufgabe wohl gern ablehnen möchte, aber nicht ablehnen darf.

Um indes allen, die es angeht, gerecht zu werden, möchte ich es gleich am Anfang klar verſtanden wiſſen, daß die jetzt darzulegende Theorie des Weltalls als die intellektuelle Grundlage eines **Neuen Ideals des Libera-**

lismus keine andere Stütze beanſprucht, als ihre eigene, ihr innewohnende und erſichtliche Wahrheit. Sie beanſprucht nicht, die Philoſophie des **Neuen Ideals** oder ſeines Herausgebers zu ſein; kein Anderer als der Herausgeber ſelbſt iſt ermächtigt, dieſe Erklärung abzugeben, und er darf für Nichts, was in dieſer Reihe von Aufſätzen geſagt iſt, verantwortlich gemacht werden, es ſei denn, daß er es ſelbſt für angezeigt hält, dies mit ſeinen eigenen Worten ausdrücklich zu erklären. Es hieße unredlich und unedel gegen ihn handeln, wollte ich, bloß weil er mich zum Schreiben dieſer Aufſätze eingeladen, dem Glauben Vorſchub leiſten, daß ich in irgend einem Sinne ſein authoriſierter Vertreter oder Sprecher ſei; und es wäre gleichermaßen ungerecht gegen mich ſelbſt, gegen die Innigkeit und Stärke meiner Überzeugungen, wollte ich geſtatten, daß man ſich dächte, dieſe Theorie vom Weltall bedürfe einer anderen Erhärtung als der offenbaren Übereinſtimmung mit den Thatſachen des Weltalls ſelbſt.

Ferner muß man die Überſchreibung dieſer Aufſätze mit dem Titel „Die Philoſophie der freien Religion“ nicht dahin auslegen, daß ich für ſie die Beſtätigung der „freien religiöſen Geſellſchaft“ oder eines ihrer Mitglieder beanſpruche. Dieſe müſſen für ſich ſelbſt ſprechen; für ſie ſpreche ich ganz und gar nicht. Aber ich nehme das Recht für mich in Anſpruch, unter dieſem Namen diejenige Philoſophie zu bezeichnen, welche ſich in meinem Geiſte zu geſtalten angefangen hat, und welcher ich in dem Chriſtian Examiner vom September 1865 und vom März 1866 Ausdruck zu geben

begonnen, bevor noch die „freie religiöſe Geſellſchaft“ organiſiert war, und zwar eben dieſelbe Philoſophie, welche mich, dem Weſen und Inhalt nach der jetzigen ganz gleich, doch in der Form weniger ausgereift, im Jahre 1867 bewogen hat, der Gründung jener Geſellſchaft beizupflichten, dieſelbe Philoſophie, welche mich im Jahre 1869 veranlaßt hat, der Begründer bei der Herausgabe „Des Index einer der freien Religion gewidmeten Wochenſchrift“ zu werden und zwar in vollſtändiger Unabhängigkeit von der „freien religiöſen Geſellſchaft,“ dieſelbe Philoſophie, welche mich im Jahre 1880 veranlaßt hat, die Schenkung des Index an die „freie religiöſe Geſellſchaft“ durch die Index-Aſſociation zu bewirken, ja endlich dieſelbe Philoſophie, welche mich im Jahre 1886 bewogen, in der Schlußnummer des Index ſelbſt gegen die Übertragung ſeines „guten Willens,“ wie es heißt, an ein neues Journal zu proteſtieren, welches den Proteſt geradezu rechtfertigte, indeß es ſich eingeſtandenermaßen dem „Monismus und Agnoſticismus ... als den poſitiven und negativen Seiten der einen und einzig vernünftigen wiſſenſchaftlichen Philoſophie“ weihte. Der für dieſe Reihe von Aufſätzen gewählte Titel ſcheint mir angemeſſen, inſofern ſie darauf hinzielen, die Philoſophie zu entwickeln, welche (bewußt oder unbewußt) einer und jeder freien religiöſen Bewegung oder Inſtitution zu Grunde liegen muß: nämlich die Philoſophie, welche aus der gewiſſenhaften Anwendung der wiſſenſchaftlichen Methode auf das Weltall als ein Ganzes reſultiert. Sie zielen darauf hin, dieſe notwendige Philoſophie als eine

Theorie des Weltalls zu entwerfen, welche logiſch in der wiſſenſchaftlichen Methode ſelbſt enthalten, aber in dem intellektuellen Bewußtſein der Welt noch nicht hiſtoriſch aus ihr entwickelt worden iſt; ſie können daher kein Recht darauf geltend machen, die gegenwärtigen Überzeugungen irgend eines andern als des Autors ſelbſt darſtellen zu wollen; aber ſie beanſpruchen wohl, das notwendige philoſophiſche Endziel der großen Bewegung des modernen wiſſenſchaftlichen Denkens anzudeuten. Und mit dieſen Anſpruch müſſen ſie ſtehen oder fallen.

Der Reſt dieſes erſten Kapitels der Aufſatzreihe muß einer gedrängten Überſicht des Anfanges und des Endes des ſich nun vor uns öffnenden Weges gewidmet werden, damit der Leſer genau wiſſen möge, was er zu erwarten hat.

1. Die allgemeinen Ergebniſſe der Einzelwiſſenſchaften, einſchließlich der ihnen allen gemeinſamen Methode, ſind die einzig möglichen Daten — ich möchte ſagen „Bauſteine“ — der Philoſophie oder Allgemeinwiſſenſchaft.

Dieſer Grundſatz, welcher allein der univerſalen menſchlichen Vernunft einen feſten Boden in der Realität als der univerſalen menſchlichen Erfahrung geben kann, iſt der notwendige Ausgangspunkt aller Philoſophie, die wiſſenſchaftlich genannt zu werden verdient. Das will ſagen: Philoſophie kann erſt dann

beginnen, wenn die unzähligen Individuen des Menſchengeſchlechtes einen gemeinſamen — großen oder kleinen — Schatz univerſaler Kenntniſſe aufgehäuft haben, welche durch univerſale Erfahrung erwieſen, erprobt oder bewährt worden, und aus welchen alle Irrtümer der Individuen ausgeſchieden worden ſind. Dieſer allen gemeinſame Schatz erhärteter, durch lange Zeitalter der Erfahrung gewonnener und durch Wiſſenſchaft geklärter Kenntnis von dem Weltall iſt die einzig feſte Grundlage der Realität, auf welcher die Philoſophie bauen kann; und die einzig rechtmäßige Pflicht der Philoſophie iſt es, dieſe univerſale, geklärte Kenntnis zu organiſieren, ſie in ein Syſtem zu bringen und ſie nach beſten Kräften zu benutzen — die bruchſtückweiſen und zerſtreuten Ergebniſſe der Einzelwiſſenſchaften ſo zu kombinieren, daß dieſelben in einer harmoniſchen, allumfaſſenden und überzeugenden Theorie des Weltalls, als eines Ganzen, vereinigt werden.

2. Das Weltall iſt zugleich als eine unendliche Maſchine, ein unendlicher Organismus und eine unendliche Perſon erkannt — als mechaniſch in ſeiner Erſcheinungsform und Bewegung, organiſch in ſeiner weſentlichen Beſchaffenheit, und perſönlich in ſeinem tiefinnerſten Sein: es iſt die ewig ſich ſelbſt-evolvierende und ſelbſt-involvierende Einheit des Abſoluten Realen und des Abſoluten Idealen in **Gott.**

Dieſer Grundſatz, welcher allein der univerſalen menſchlichen Erfahrung eine verſtändliche Einheit in dem univerſalen menſchlichen Verſtande zu vergleichen vermag,

iſt das notwendige Endergebnis aller Philoſophie, die wiſſenſchaftlich genannt zu werden verdient. Das will ſagen: die Philoſophie kann nicht in dem Unendlichen Unperſönlichen endigen, ohne der Vernunft und Erfahrung zugleich vor den Kopf zu ſtoßen; — das Unendliche Unperſönliche ſteht ſogar unter dem Endlichen Perſönlichen und unermeßlich tief unter der unendlichen All-Perſon; — das Unendliche Überperſönliche (oder der unbekannte und transſcendentale Gott) muß die unendliche All-Perſon (oder den bekannten und immanenten Gott) in ſich ſchließen, genau wie dieſer den unendlichen Organismus und die unendliche Maſchine in ſich ſchließt; — das Unendliche Unperſönliche kann nur der falſche Traum eines Unendlichen Unperſönlichen ſein; — und ein endliche Perſonalitäten enthaltendes Weltall mit einem Unendlichen Unterperſönlichen indentifizieren heißt alle Möglichkeit, das Sein als Einheit zu begreifen, vernichten, indem man die Einheit des Seins zu einem in ſich ſelbſt widerſprechenden Gedanken macht. Mit anderen Worten: Unendliches Unperſönliches Sein iſt ein unmöglicher Begriff, welcher niemals von Jemandem gedacht worden iſt noch gedacht werden kann; Unendliches Sein zu denken iſt aber die Notwendigkeit aller Philoſophie, und es kann nur als zugleich unendlich mechaniſch, unendlich organiſch und unendlich perſönlich gedacht werden.

3. Das Weltall ſelbſt als die ewig ſich ſelbſt-evolvierende und ſelbſt-involvierende Einheit des Abſoluten Realen und des Abſoluten Idealen in **Gott** iſt die „ſittliche Verwirklichung

des **Unendlichen Göttlichen Ideals,“** welches ſich in dem **endlichen menſchlichen Ideal** wiederſpiegelt, wie die Sonne in dem Thautropfen; und der Glanz ſeines Wiederſcheines iſt ſowohl im Verhältnis zu dem verſtändnisvollen, freien, treuen und liebenden Gehorſam, welchen die menſchliche Seele jenem göttlichen Ideale leiſtet, als auch zugleich im Verhältnis zu dem oberſten Geſetz der menſchlichen Natur und dem oberſten erkannten Geſetz der univerſalen Natur eingerichtet.

Dieſer Grundſatz iſt der einzige, der dem moraliſchen Geſetz eine univerſale und notwendige objektive Geltung verſchaffen und einen ſolchen „Enthuſiasmus für die Menſchheit“ entflammen kann, daß er das innere und äußere Leben mit göttlichem Glanze erhellen oder, ſei es für die Ethik oder die Religion, eine angemeſſene, unzerſtörbare Grundlage legen wird; und dieſer Grundſatz kann nur von einer Theorie des Weltalls, wie ſie oben angedeutet worden iſt, hergeleitet werden. Dieſe Aufſätze zielen dahin, die Hauptzüge einer rationellen Verbindung zwiſchen dem Anfang und dem Ende dieſer Philoſophie der „freien Religion“ zu zeichnen und dadurch feſte intellektuelle Grundlagen für ein neues und wahres Ideal der Menſchheit legen zu helfen — in der Überzeugung, daß kein Ideal je ausführbar werden kann, wofern es nicht zuerſt verſtändlich wird.

II.

§ 1. Die Grundlage oder der Ausgangspunkt aller echt wiſſenſchaftlichen Philoſophie iſt, wie bereits angedeutet worden, der Grundſatz, daß die allgemeinen Ergebniſſe der Einzelwiſſenſchaften, einſchließlich der ihnen allen gemeinſamen Methode, die einzig möglichen Daten der Philoſophie oder Allgemeinwiſſenſchaft ſind.

Mit anderen Worten: die Philoſophie kann nicht damit beginnen, den gewaltigen, durch die zuſammenwirkende und lange Zeit fortgeſetzte Erfahrung der Menſchen geſammelten Schatz univerſaler menſchlicher Kenntnis fortzuwerfen, um ihn nur von dem Standpunkt individuellen Bewußtſeins allein wieder aufzubauen. Ein ſolcher Wiederaufbau iſt unmöglich, ohne in dem Verfahren ſelbſt die Kenntnis zu benutzen, die das Individuum vorher von Anderen, von der Menſchheit gelernt hat; es iſt daher ein offenbares, unleugbares und philoſophiſch unabänderliches „Heranziehen eines unbewieſenen Satzes als Beweis.“ Aus dieſem Grunde

(um von vielen anderen zu ſchweigen, für die hier kein Raum iſt) ſtellt Descartes' berühmte Formel: „Ich denke, folglich bin ich", die von allen maßgebenden Schriftſtellern als die Grundlage der ſogenannten modernen Philoſophie anerkannt iſt, einen Ausgangspunkt dar, der in Wirklichkeit kein Ausgangspunkt iſt; denn ſchon die bloßen Worte für ſich, mögen ſie franzöſiſch, lateiniſch oder engliſch ſein, in denen die Formel ausgedrückt iſt, und ohne die ſie überhaupt nicht klar gedacht werden könnte, waren von Anderen gelernt und übermitteln dem Individuum Kenntnis, die es vergebens aus ſeinem Geiſte zu entfernen verſucht, um aus ſeinem unmittelbaren Selbſtbewußtſein einen neuen Anfang zu machen und zu philoſophieren, ohne die Notwendigkeit einer Schuld und Verpflichtung an ſeine Mitmenſchen anerkennen zu müſſen. Die allgemeine Erfahrung der Menſchheit hat einen ungeheuren Vorrat allgemeiner Kenntnis angehäuft, die mehr oder weniger in die Erziehung jedes Individuums eindringt; das Individuum bringt Jahre damit hin, ſich dieſe allgemeine Kenntnis anzueignen, bevor es im Stande iſt, auf eigene Rechnung zu philoſophieren, und es kann ſie niemals von den Errungenſchaften ſeiner unabhängigen Thätigkeit ganz trennen. Der Ausdruck „gemeiner Menſchenverſtand" bezeichnet die roh e Maſſe dieſer allgemeinen Kenntnis, die mit vielem Irrtum untermiſcht iſt; „Wiſſenſchaft", in Geſtalt zahlreicher Einzelwiſſenſchaften, die den Irrtum ausmerzen, die Wahrheit feſtſtellen und neue Entdeckungen machen, und zwar jede in der ſpeciellen Richtung ihres eigenen begrenzten Gebietes der Forſchung,

bezeichnet die geklärte Maſſe dieſer allgemeinen Kenntniſſe, die zwar von den Schlacken des gemeinen Menſchenverſtandes befreit iſt, aber ſich noch immer in einem zerſtückelten, unorganiſchen Zuſtande befindet; „Philoſophie“ — inſoweit ſie ihren Namen verdient — bezeichnet jenes tiefere und umfaſſendere Denken, das die bruchſtückweiſen Ergebniſſe aller Einzelwiſſenſchaften verbindet, ſie in ein vernünftiges Ganze verſchmilzt und die organiſierte Maſſe dieſer allgemeinen Kenntnis ausmacht, nachdem ſie dieſelbe nicht allein von den Schlacken des gemeinen „Menſchenverſtandes,“ ſondern auch von der Zerſtückelung, den Halbheiten und unvermeidlichen Beſchränkungen der „Wiſſenſchaft“ ſelbſt befreit hat. Mit anderen Worten: „Gemeiner Menſchenverſtand“ ſtudiert das Weltall, aber nur mit Bezug auf die unmittelbaren Bedürfniſſe des praktiſchen Lebens; die „Wiſſenſchaft“ ſtudiert es mit Bezug auf die Bedürfniſſe genauer Kenntnis, aber nur auf willkürlich begrenzten Gebieten, Bezirken oder Teilen; die „Philoſophie“ ſtudiert es in ſeiner Ganzheit, Totalität oder Einheit, nicht nur mit Bezug auf die Bedürfniſſe des genauen Wiſſens (Univerſalwiſſenſchaft), ſondern auch mit Bezug auf die Bedürfniſſe des praktiſchen Lebens (Ethik). Daher kann kein Individuum die Grundlage der Philoſophie auf die bloßen Ergebniſſe ſeines eigenen, unmittelbaren Bewußtſeins beſchränken, da ja dieſe ſelbſt auf die Ergebniſſe des „gemeinen Menſchenverſtandes“ und der „Wiſſenſchaft“ in gleichem Maße gegründet ſind und jene allgemeine Kenntnis präſupponieren, die das Individuum vorher mehr oder weniger von dem

Menſchengeſchlecht im Allgemeinen gelernt hat. Dem iſt nicht abzuhelfen: die Philoſophie muß damit beginnen, die Exiſtenz und Realität der **„allgemeinen menſchlichen Kenntnis“** als das ihr eigens gegebene Faktum, Material, Grundweſen und als ihre Unterlage anzunehmen, — oder ſie kann überhaupt niemals beginnen.

§ 2. Aber wo iſt dieſe menſchliche Univerſalkenntnis aufgeſpeichert? Wo iſt ſie zu finden? Wo beſteht ſie als eine konkrete Realität? Denn wenn ſich die Philoſophie auf bloße abſtrakte Begriffe gründet, ſo wird ſie am Ende ſelbſt ein bloßer abſtrakter Begriff ſein.

Die menſchliche Univerſalkenntnis iſt in der **Univerſallitteratur** enthalten, wenn man den Ausdruck in einem ſo weiten Sinne anwendet, daß er jede bleibende Urkunde oder jede bleibende Kundgebung menſchlichen Denkens einſchließt. Nur durch Mitteilung (d. h. durch „Allgemeinbekanntwerdenlaſſen“) dringt individuelle Kenntnis in den großen Schatz allgemeiner Kenntnis ein oder vermehrt dieſelbe und verallgemeinert ſich dadurch im wahren Sinne des Wortes. Nicht mitgeteilte individuelle Kenntnis geht mit dem Individuum zu Grunde; nur mitgeteilte Kenntnis kann allgemein oder univerſal werden. Nicht alle Litteratur iſt Kenntnis; aber alle vollkommen verallgemeinerte Kenntnis verdankt ihre Univerſalität der Einverleibung in die Litteratur und exiſtiert in der Litteratur allein. Denn die Litteratur beſteht ihrem Weſen nach nicht aus den bloßen ſtofflichen Werkzeugen der Mitteilung, ſondern iſt vielmehr die

Bedeutung, die ursprünglich durch lebende Intelligenzen oder Verstandeskräfte in diese Werkzeuge hineingelegt worden war, und die niemals durch andere lebende Verstandeskräfte aus ihnen hätte gezogen werden können, wenn sie nicht hineingelegt worden wäre. Es ist nicht wahr, daß der Leser aus einem Buche nur das herausliest, was er selbst durch die Thätigkeit seines Geistes bei der Lektüre nach Gutdünken hineinkonstruiert. Nicht wenig Unsinn dieser Art ist gesagt und gedruckt worden; aber jeder, der von einem entfernten Freunde einen Brief empfängt, kann leicht wissen, daß er Benachrichtigung oder Kenntnis aus demselben erhält, die er unmöglich in seinem eigenen Geiste hätte hervorbringen oder konstruieren können. Universallitteratur ist — sozusagen — die ganze Masse von Briefen oder vorhandener Korrespondenz, die von der Vergangenheit an die Gegenwart vererbt worden ist; sie macht jetzt die kapitalisierte Kenntnis des Menschengeschlechtes aus und wächst durch die Zusätze jeder neuen Generation von Zeitalter zu Zeitalter an Umfang. Sie besteht nicht in Pergament oder Papier als solchem, sondern in der wesentlichen Bedeutung, dem objektiven Denken, der neuen Gruppierung alter Symbole zum Ausdruck neuer Ideen; die Bedeutung entsprang dem Geiste des Autors und erreicht nun den Geist des Lesers durch diese äußerlichen Zeichen allein. Das Medium ist materiell, aber die Botschaft ist intellektuell. Das ist die wahre „Telepathie" (nicht im mindesten weniger wunderbar, weil sie eine Thatsache der gewöhnlichsten Erfahrung ist), durch welche menschliches Bewußtsein mit menschlichem Be-

wußtſein durch ein Medium, das nicht menſchliches Bewußtſein iſt, in Wechſelbeziehung ſteht. Die Bedeutung muß, wenn ſie mitgeteilt werden ſoll, durch ein ſtoffliches Mittelglied, Werkzeug oder einen Träger gehen, oder ſie könnte überhaupt nie mitgeteilt werden; und der Träger der menſchlichen Univerſalkenntnis d. h. der Geſamtbotſchaft, welche die Menſchen der Vergangenheit den Menſchen der Gegenwart übermittelt haben, iſt die Univerſallitteratur.

§ 3. Nun hängt die Univerſallitteratur, mittelſt deren menſchliche Kenntnis ſich vollkommen verallgemeinern kann, von der **Univerſalſprache** als einer weltumfaſſenden Thatſache ab. Die Vielheit verdunkelt dieſe Thatſache in keiner Weiſe. Es giebt ja eine Univerſalgrammatik, die in jeder Sprache univerſale Redeteile findet, ſowie auch univerſale Weiſen, ſie zu Urteilen oder univerſalen Behauptungen, und wiederum univerſale Elemente der letzteren zu **Univerſalausdrücken** zu verbinden. Jedes Wort in jeder Sprache, welches auch immer ſeine grammatiſche Funktion ſein mag, iſt weſentlich und notwendig ein allgemeiner Ausdruck; d. h. es muß einer univerſalen Anwendung (des Begriffes) dienen, oder es würde als Wort äußerſt nutzlos ſein.

§ 4. So finden wir, daß die allgemeine menſchliche Kenntnis, die der Philoſophie ihren einzig möglichen Standpunkt, ihr Grundmaterial oder ihre Unterlage an die Hand giebt, ganz und gar in der Univerſallitteratur oder — in letzter Inſtanz — in den Univerſalausdrücken

enthalten ist. Die Ergebnisse der Wissenschaft müssen beständig in dieser Gestalt aufgespeichert werden und können nur in dieser Gestalt gefunden werden. Museen, Laboratorien, Observatorien und alle anderen Maschinerien der Wissenschaft sind nur ebenso viele Nährer der Litteratur und bestehen nur um der Bibliotheken willen, als entsprechende Schatzhäuser menschlicher Entdeckung, menschlichen Studiums und Denkens; und alle Bibliotheken in der Welt sind — ihrem eigentlichen Wesen nach betrachtet — nur eine ungeheure Masse universaler Ausdrücke. Daher kann die Philosophie den ersten Schritt zum Begreifen der Ergebnisse der Wissenschaft oder der Methode, welche sie hervorgebracht hat, nicht machen, ohne zuerst zu verstehen, was denn universale Ausdrücke eigentlich sind; und der thatsächliche Grundbau jeder möglichen Philosophie, ob die Thatsache zugestanden wird oder nicht, besteht in ihrer bewußt oder unbewußt angenommenen Lehre von den universalen Ausdrücken — in ihrer **Theorie der Universale**. So viel Scharfsinn sie in ihrer Theorie der Universale zeigt, so viel und nicht mehr wird sie in ihrer Auslegung der wissenschaftlichen Methode zeigen, und das wird genau ihren Wert für die Menschheit in aller Zukunft bestimmen. In Wahrheit involviert die „wissenschaftliche Methode" die wissenschaftliche Theorie" der Universale, und die wissenschaftliche Theorie der Universale involviert die wissenschaftliche Methode; und infolgedessen ist es allein die rechtmäßige Aufgabe der Philosophie, jene vollkommne Methode der Wissenschaft, durch welche die Menschen alles, was sie wirklich über die von ihnen bewohnte

Welt erfahren und gelernt haben, tiefer auszulegen, höher zu entwickeln und ſie eindringender, ſtrenger und allgemeiner in Anwendung zu bringen. Die erſte große Aufgabe der Philoſophie iſt es alſo, für die Ausdehnung und ideale Vervollkommnung der menſchlichen Kenntnis in einer kühnen, neuen und wahren Theorie der Univerſale die tiefe und feſte Grundlage zu bauen. Denn die ſogenannte moderne Philoſophie ruht ſelbſtzufrieden in einer Theorie der Univerſale, welche durch und durch mittelalterlich und daher veraltet iſt, und zeigt ſich von Tag zu Tage machtloſer, eine Theorie vom Weltall aufzuſtellen, die in dem Lichte moderner Kenntnis haltbar wäre. Es iſt an dieſer Stelle kein Raum für eine Kritik der Vergangenheit oder auch nur für eine angemeſſene Darlegung der wiſſenſchaftlichen Theorie der Univerſale ſelbſt; aber es iſt nötig, eine zuſammenfaſſende Bemerkung anzuführen, die wenigſtens einen Überblick ihrer drei Seiten geſtatten wird.

§ 5. Die erſte Form des Univerſalen iſt der univerſale Ausdruck oder das **Wort**. Einige wenige Stamm- oder Wurzelwörter, die, zuerſt ohne Unterſchied, für jeden beliebigen Redeteil gebraucht wurden, entwickelten ſich allmählig zu beſtimmten Redeteilen und ließen durch phonetiſche Abänderung, Hinzufügung von Präfixen und Suffixen, Zuſammenſetzung oder andere Weiſen innerer oder äußerer Veränderung zuletzt die zahlloſen Wörter der beſtehenden Sprachen entſtehen, deren Beziehungen und Verzweigungen von der komparativen Philologie ſtudiert werden. Jedes Wort hat

ſeine eigene Genealogie, die weit in vorgeſchichtliche Zeiten zurückreicht; es lebt ein von den Individuen, welche es der Reihe nach gebrauchen, ganz unabhängiges Leben und macht ein bleibendes, organiſches Produkt einer bleibenden, organiſchen Gemeinde ſprechender Weſen aus. Sein univerſales Leben liegt in ſeiner Anwendung durch die Gemeinde, um irgend eine beſtändige oder ſich unmerklich verändernde Bedeutung auszudrücken.

§ 6. Die zweite Form des Univerſalen iſt die univerſale Bedeutung oder der **Begriff**. Gerade wie alles Sprechen nur eine Verbindung von Worten zu Sätzen iſt, ſo iſt alles Denken nur eine Verbindung von Begriffen zu Urteilen oder Behauptungen. Der Begriff iſt ein dauernd organiſierter und wachſender Gedanke, der in zahlloſe, von dem individuellen Geiſte gebildete Urteile tritt und doch ſeinem Weſen nach ſtets dieſelbe organiſche Form beibehält. Dieſes bleibende, organiſche, von den Individuen, die ihn (den Begriff) der Reihe nach formen und gebrauchen, ganz unabhängige Weſen des Begriffes iſt die bedeutſamſte Thatſache an ihm; denn das bleibende und unabhängige Weſen der Begriffe allein erklärt die Dauer und Unabhängigkeit der Worte als Träger der allen gemeinſamen Begriffe des Menſchengeſchlechtes und erweiſt einen letzten Urſprung des Begriffes, der von einem jeden Individuum als ſolchem unabhängig iſt. Jeder Begriff lebt in dem individuellen Geiſte ein univerſales Leben und erſcheint immer wieder als ein feſtes oder beſtändiges Element im bewußten Denken; ſein univerſales Leben liegt in

ſeinem univerſalen Gebrauch durch den individuellen Geiſt, als die weſentliche Bedeutung ſeines entſprechenden Wortes; und dieſe weſentliche Bedeutung iſt notwendigerweiſe beſtimmt durch die Natur deſſen, was gemeint iſt.

§ 7. Die dritte Form des Univerſalen iſt das allgemeine „was gemeint iſt." Das heißt: die univerſalen Klaſſen oder Arten der Dinge, die univerſalen Gattungen und Ordnungen, unter welchen alles bekannte Sein von der Wiſſenſchaft entdeckt worden iſt, oder mit einem Worte das **Genus.** Hier kommen wir völlig auf den Grund aller philoſophiſchen Zergliederung. Die Wiſſenſchaft erhebt Anſpruch darauf, reales Sein zu kennen, ſeine realen Klaſſen und Arten zu erklären und, wenigſtens in gewiſſem Umfange, ihre wirklichen gegenſeitigen Beziehungen, Wechſelwirkungen, und Verwandtſchaftsgrade entwickeln zu können. Die Geſamtergebniſſe aller Einzelwiſſenſchaften können mit zwei Worten zuſammengefaßt werden: Klaſſifikation und Geneſis. Eigentlich genügt ſchon das einzige Wort Klaſſifikation, denn Geneſis bedeutet nur die Ableitung von Klaſſe zu Klaſſe oder von Art zu Art. Nichts iſt durch ſich allein bekannt; es iſt nur durch ſeine Art bekannt. Die weſentliche Beſchaffenheit jeder Gattung iſt die vieler Dinge in einer Art, einer Art in vielen Dingen: die Einheit und die Vielheit ſind untrennbar zuſammen bekannt. Daher iſt die Gattung in keinem Sinne eine Abſtraktion, ſondern die konkrete Geſamtheit vieler Realitäten in einer Realität; und dieſe weſentlich organiſche Beſchaffenheit der Gattung iſt das univer-

ſale („was gemeint iſt“) des Begriffes, gerade ſo wie der Begriff die univerſale Bedeutung des Wortes iſt. Die Wiſſenſchaft ſelbſt kann als **Kenntnis von dem Genus** bezeichnet werden: d. h. Kenntnis des Weltalls als der höchſten Art, welche alle anderen Arten einſchließt.

§ 8. So iſt das Genus die univerſale Art; der Begriff iſt der univerſale Gedanke der univerſalen Art; das Wort iſt der univerſale Ausdruck des univerſalen Gedankens der univerſalen Art. Es giebt alſo hier drei deutlich unterſchiedene Grade oder aufſteigende Ordnungen der Univerſalität: objektive Univerſalität in dem Genus, ſubjektive Univerſalität in dem Begriff und objektiv-ſubjektive Univerſalität in dem Wort. Das Genus iſt — um die Kunſtausdrücke der Mathematik zu entlehnen — ein Univerſales der erſten Potenz, der Begriff iſt ein Univerſales der zweiten Potenz, und das Wort iſt ein Univerſales der dritten Potenz; und gerade wie der Kubus und das Quadrat irgend einer Quantität die erſte Potenz zur Vorausſetzung haben, ſo hat das Wort und der Begriff das Genus zur Vorausſetzung. Das Wort ſpricht den Begriff aus, und der Begriff denkt das Genus; auf dem Boden von Allem liegt — ſogar die Möglichkeit des Begriffes und des Wortes bedingend — das Genus als die einzig mögliche Einheit des bekannten Seins. Wenn die Wiſſenſchaft nicht die Kenntnis von objektiv wirklichen Genera (Gattungen) oder Arten iſt, dann giebt es überhaupt keine

wirkliche Kenntnis, und eine Philoſophie des Weltalls iſt unmöglich. Aber wenn die Wiſſenſchaft in der That ſolche Kenntnis iſt, dann iſt die „wiſſenſchaftliche Theorie der Univerſale“ (auf die hier eben nur hingedeutet worden iſt) die „atomiſtiſche Theorie der Philoſophie“; und das **Genus**, der **Begriff** und das **Wort** ſind die **„letzten Atome der univerſalen menſchlichen Kenntnis.“**

III.

§ 9. Die Wichtigkeit der Theorie der Univerſale in der vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen Entwickelung philoſophiſchen Denkens kann nicht überſchätzt werden. Jede Philoſophie iſt aus irgend einer bewußt angenommenen oder unbewußt ererbten Form dieſer Theorie, als ihrem eigentlichen Lebenskeim, erwachſen; und jede Philoſophie muß dem Entwicklungsgang, welchen ihre eigene, ihr allein entſprechende Form der Theorie für ſie von vornherein im Umriß gezeichnet hat, bis zum Ende folgen. Der Charakter ihrer Theorie der Univerſale geſtaltet, beherrſcht und beſtimmt den Charakter ihrer Theorie des Erkennens und ihrer Theorie des Seins im Voraus; und es iſt die Einheit oder Zuſammenſchmelzung dieſer drei Theorien zu einem umfaſſenden Ganzen, die eine Philoſophie ausmacht. Abgeſehen von allen Unterſchieden geringeren Grades, iſt es demgemäß notwendig, wenigſtens auf drei große und grundverſchiedene Formen der Theorie der Univerſale, die aus Gründen der Einfachheit und Bequemlichkeit die

griechiſche, die deutſche und die amerikaniſche*) Theorie genannt werden mögen, einen Blick zu werfen.

§ 10. Die griechiſche Theorie erkennt das **Univerſale** an in ſeiner dreifachen Realität als das **Genus**, den **Begriff** und das **Wort** — freilich ohne genügende Unterſcheidung dieſer drei von einander. Sie lehrt, daß das individuelle Ding (Einzelding) allein — als das Eins des Seins und der Erkenntnis gleichermaßen — wirklich iſt; aber ſie lehrt auch, daß das Univerſale als Summe aller wirklichen Merkmale oder charakteriſtiſchen Zeichen, die allen Dingen einer Art gemeinſam ſind, voll und ganz in jedem Einzelding derſelben Art exiſtiert, und allein ſeine begreifliche Wirklichkeit als eine Thatſache in der Natur ausmacht. Das heißt wenigſtens das Genus, ſowohl in Hinſicht auf ſeine Exiſtenz, wie auch in Hinſicht auf ſeine Intelligibilität, als vom Menſchen unabhängig, begreifen — es als das wirkliche, intelligible Weſen des Einzeldinges, an ſich und als ſolches, als einen letzten Urſprung des Begriffes und des Wortes begreifen.

Daher iſt dieſe unentwickelte griechiſche Theorie, welche die Realität des Univerſalen in dem Individuellen Ding lehrt, ſeit Jahrhunderten recht bezeichnend **Realismus** genannt werden.

---

*) Der Verfaſſer erſucht mich, an dieſer Stelle zu bemerken, daß dieſe dritte Theorie richtiger als die „wiſſenſchaftliche“, denn als die „amerikaniſche“ hätte bezeichnet werden ſollen. Der Überſetzer.

§ 11. Die deutſche Theorie erkennt das Univerſale an, und zwar als den Begriff und das Wort, leugnet es aber ganz und gar als das Genus, — das heißt: ſie leugnet es als eine Realität in einer realen, vom Menſchen erkannten, doch von ihm unabhängigen Natur. Sie lehrt, daß das Einzelding in der Natur, ſelbſt wenn es exiſtiert, weder in ſich ſelbſt noch in irgend einer ſeiner realen inneren oder äußeren Beziehungen erkannt werden kann. Sie lehrt, daß das Univerſale abſolut Nichts iſt, als das Werk menſchlicher Vernunft, daß es kein reales Sein hat, ausgenommen den Begriff und das Wort, und daß es als ſolches mit Einzeldingen an ſich, welche in ihrem Sein unmöglich erkannt werden können, Nichts zu thun hat. Sie lehrt, daß der Begriff und das Wort nur den (denkenden) Menſchen als letzten Urſprung haben, und daß der Begriff wirklicher, intelligibler Genera in einer vom Menſchen unabhängig exiſtierenden Natur nur ungeheuerliche Erdichtung einer ungezügelten Phantaſie oder des „gemeinen Menſchenverſtandes“ iſt. Die deutſche Theorie alſo, welche die bloße Idealität des Univerſalen in dem Begriff und dem Worte lehrt, vernichtet, verſenkt oder abſorbiert das Genus vollſtändig in dem Begriff oder in der Idee und iſt ſeit langem recht bezeichnend **Begriffsphiloſophie** (Conceptualismus) oder **Idealismus** genannt worden.

In dieſer deutſchen Theorie der Univerſale liegt die tiefe, geheime und im allgemeinen unverdächtige Quelle alles modernen **Agnoſticismus,** ein Reſultat, welches unkritiſch durch Spencer und Huxley von Hamilton und

Manſel fertig angenommen, durch Hamilton und Manſel von Kant und den nach-Kantiſchen Idealiſten entlehnt und urſprünglich durch Kant aus Hume und anderen Anhängern des Scholaſtiſchen Nominalismus entwickelt worden iſt.

§ 12. Die amerikaniſche oder wiſſenſchaftliche Theorie der Univerſale erkennt — gleich der griechiſchen Theorie — das Univerſale an, und zwar in einer dreifältigen Realität, aber in weit vollerem, höherem und tieferem Sinne. Das Wort iſt das **Univerſale der Sprache**; der Begriff iſt das **Univerſale des Denkens**; das Genus iſt das **Univerſale des Seins**. Das Wort drückt den Begriff aus, und der Begriff denkt das Genus; der Inhalt oder die Bedeutung des Wortes iſt mit der Beſchaffenheit des Begriffes identiſch, und die Beſchaffenheit des Begriffes (ſofern dieſer überhaupt bewährbar oder wiſſenſchaftlich wahr und richtig iſt) iſt — ſoweit er geht — mit der Beſchaffenheit des Genus identiſch. Das Genus ſelbſt iſt nicht eine bloße Summe von allen Dingen einer Art gemeinſamer Merkmale oder Zeichen und deshalb in einem mehr untergeordneten Sinne als die Dinge ſelbſt real; im Gegenteil, es iſt das ſelbſtverwandte organiſche Ganze vieler realen Dinge in einer realen Art und deshalb gerade ſo real oder konkret wie dieſe. Nach dieſer Definition iſt das Genus oder Univerſale des Seins allein real und nicht das Einzelding als ſolches. Das Genus allein iſt das reale Eins alles erkannten Seins und macht deshalb zuſammen mit dem

Verſtande einen unerläßlichen Coefficienten aus, den Begriff und das Wort zu erzeugen; während das Einzelding, losgelöſt von der notwendigen Beziehung zu ſeiner Art, weder exiſtieren noch erkannt werden kann, ſondern nur in, mit und durch ſeine Art exiſtieren und erkannt werden kann, welche letztere ihrerſeits nur in, mit und durch eine höhere Art exiſtieren und erkannt werden kann. Was durch den Begriff und das Wort erkannt wird, iſt niemals das unabhängige, einzeln daſtehende oder nicht-verwandte Ding, noch auch das gemeinſame Weſen vieler nicht-verwandter Dinge als eine bloße Abſtraktion, ſondern ſtets die konkrete Art vieler unter ſich verwandter Dinge als eine ſelbſtverwandte Realität. Daher iſt es nicht wahr, daß — wie die griechiſche Theorie lehrt — das Univerſale voll und ganz in jedem Einzelding derſelben Art exiſtiert; im Gegenteil, es exiſtiert nur in allen Einzeldingen derſelben Art, inſofern ſie notwendig in dem Genus oder dem Univerſalen des Seins vereinigt ſind; noch iſt es wahr, daß — wie die deutſche Theorie lehrt — das Univerſale kein wirkliches oder intelligibles Sein in den Dingen an ſich hat, d. h. in der als Realität vom Menſchen unabhängigen Natur; denn das heißt ſogar die Möglichkeit der Wiſſenſchaft als einer bewieſenen Kenntnis einer ſolchen realen Natur leugnen. — Folglich iſt die amerikaniſche Theorie, welche die Realität des Univerſalen in der konkreten Art oder dem Genus als dem alleinigen Objekt des „wiſſenſchaftlichen Begriffes und

der alleinigen Bedeutung des wiſſenſchaftlichen Wortes“ lehrt und dadurch die ganze Wahrheit beider Theorien — der griechiſchen ſowohl wie der deutſchen — beibehält, während ſie die Irrtümer beider berichtigt, paſſend **„wiſſenſchaftlicher Realismus“** genannt worden.

§ 13. Dieſe drei Grundformen der Theorie von den Univerſalen mögen deshalb kurz wie folgt einander gegenübergeſtellt werden:

1) Die griechiſche Theorie lehrt, daß das Einzelding an ſich die letzte Realität iſt, daß aber auch das Univerſale, als das erkannte Weſen des Einzeldinges an ſich, in einem niederen Sinne real iſt.

2) Die deutſche Theorie leugnet, daß das Einzelding an ſich überhaupt erkannt wird und lehrt, daß das Univerſale nur in dem Begriff und dem Wort real iſt.

3) Die amerikaniſche Theorie lehrt, daß das Univerſale in dem Wort, dem Begriff und dem Genus gleichermaßen real iſt; und daß das individuelle Ding und die univerſale Art, jedes in, mit und durch das andere, in dem **„Genus an ſich“** erkannt werden. Das Wort, der Begriff und das Genus ſind die letzten Moleküle der univerſalen menſchlichen Erkenntnis; und alle univerſale menſchliche Erkenntnis ſelbſt iſt in ihrer gereinigten Geſtalt als Wiſſenſchaft in der letzten Analyſe auf die **Erkenntnis des Genus** zurückführbar, — d. h. auf die Erkenntnis der unzähligen Gattungen, Klaſſen

oder Arten des Seins, welche zuſammen das Weltall oder die „höchſte Art“ (das ſummum genus) ausmachen.

So beſtimmt jede der drei Theorien auf verſchiedenem Wege den **Gegenſtand der Erkenntnis** und beſtimmt ſomit eine verſchiedene **Theorie des Erkennens** und eine verſchiedene **Theorie des Seins** im Voraus. Für die griechiſche Theorie iſt der alleinige Gegenſtand der Erkenntnis das Univerſale in dem Einzelding. Für die deutſche Theorie iſt der einzige Gegenſtand der Erkenntnis das Univerſale in dem Begriff oder der Idee. Für die amerikaniſche Theorie iſt der einzige Gegenſtand der Erkenntnis „die univerſale Art und das individuelle Ding (Einzelding)“ als notwendigerweiſe gegenſeitig auf einander in dem **„realen Genus an ſich“** bezogen.

§ 14. Für alle gegenwärtigen Zwecke muß es genügen, dieſe drei Theorieen ohne kritiſche Beurteilung oder Beweisführung neben einander darzuſtellen und den aufmerkſamen Leſer für ſich ſelbſt Beweisführer und Kritiker ſein zu laſſen.

Die amerikaniſche oder wiſſenſchaftliche Theorie der Univerſale liegt dem ganzen Bau moderner Wiſſenſchaft zu Grunde und ſtützt ihn. Die Wiſſenſchaft ſtellt ſich dar als exakte und erhärtete Kenntnis der Gattungen, Klaſſen oder Arten des realen Seins, wie ſie jederzeit in dem Weltall als dem höchſten Genus zu beobachten und zu erhärten iſt. Dieſe Kenntnis umfaßt eine ge-

waltige Maſſe wiſſenſchaftlicher, in wiſſenſchaftlichen Worten ausgedrückter Begriffe; und die Wahrheit jedes Begriffes hängt abſolut von der Identität ſeiner Beſchaffenheit mit der des Genus ab, welches ſein Correlat oder Objekt iſt.

§ 15. Aber die Identität der Beſchaffenheit zwiſchen einem ſubjektiven Begriff und einem objektiven Genus erfordert, daß zwiſchen Gedanken und Dingen etwas Gemeinſames beſtehen ſoll — etwas, was ohne Unterſchied in beiden beſtehen kann. Solch' ein gemeinſamer Ausdruck iſt in dem **„inhaerenten Syſtem der Beziehungen“** oder der **„immanenten beziehlichen Beſchaffenheit“** gefunden; denn Beziehungen können ohne Unterſchied zwiſchen Dingen oder zwiſchen Gedanken beſtehen und deshalb in beiden dieſelben ſein. So iſt z. B. die Beziehung oder das Verhältnis zwiſchen der Peripherie und dem Durchmeſſer eines mit Kreide an die Tafel gezeichneten Kreiſes genau dasſelbe, wie die Beziehung oder das Verhältnis zwiſchen der Peripherie und dem Durchmeſſer eines in der Idee gedachten Kreiſes: beide Beziehungen ſind notwendig in der Beſchaffenheit eines Kreiſes als ſolchen, wo er ſich immer finden mag, enthalten und ſind notwendig identiſch. Mit anderen Worten: gleiche Verhältniſſe ſind ein und dasſelbe Verhältnis. Ariſtoteles erkannte die Wahrheit dieſes Grundſatzes unzweideutig vor zweitauſend Jahren, als er ſagte, daß in ſolchen Fällen „Gleichheit Einheit iſt.“ Wenn dieſer Grundſatz wahr iſt, dann kann die immanente beziehliche Beſchaffenheit eines Begriffes — ſoweit dieſe

geht — mit der immanenten Beſchaffenheit eines Genus genau und abſolut identiſch ſein.

§ 16. Die wiſſenſchaftliche Theorie der Univerſale, welche die Wiſſenſchaft in jeder Behauptung einer kosmiſchen Thatſache oder eines kosmiſchen Geſetzes praeſupponiert, ſchließt daher notwendig den großen, tiefen und allumfaſſenden Grundſatz von der **Objektivität der Beziehungen** ein: nämlich den Grundſatz, daß die Beziehungen in der objektiven Welt nicht minder real, der Entdeckung und des Beweiſes fähig und intelligibel ſind, als ſie es im ſubjektiven Denken ſind. Der wirkliche Gegenſtand jedes wiſſenſchaftlichen Begriffes iſt ein ſelbſtverwandtes Genus in der Natur; und die Möglichkeit, es zu beobachten und zu bewähren, iſt die abſolute Bedingung der Möglichkeit der Wiſſenſchaft. Die ganze Aufgabe der Wiſſenſchaft beſteht darin, reale Genera in der Natur zu beobachten, als wahr zu erweiſen und zu verſtehen — d. h. ſie zu entdecken; ſie unternimmt nicht die unmögliche Aufgabe, die Möglichkeit ihrer eigenen Entdeckung zu beweiſen, da jeder derartige Beweis ein offenbares „die Frage zum Satze Erheben“ iſt. Daher iſt die einzige Philoſophie, welche ſich mit der Wiſſenſchaft wirklich in Einklang ſetzt oder in Einklang ſetzen kann, diejenige, welche die Entdeckungsfähigkeit der realen Genera in der Natur verteidigt, oder (was genau dasſelbe iſt) welche objektive generiſche Beziehungen als das intelligible Weſen einer realen, vom Menſchen weder hinſichtlich ihres Seins noch

hinſichtlich ihrer Intelligibilität abhängigen, uns umgebenden Welt anerkennt. Eine ſolche Philoſophie iſt die, welche ſich auf wiſſenſchaftlichen Realismus — im Gegenſatz zu philoſophiſchem Idealismus gründet: und keine andere kann mit Recht das Beiwort „modern“ für ſich in Anſpruch nehmen.

§ 17. Zwar kann keine Philoſophie durch bloße Vernunftsgründe beweiſen, daß das Genus exiſtiert, da alles logiſche Denken, wie rein es auch immer ſein mag, die Exiſtenz des Genus annimmt. Aber die Wiſſenſchaft hat bereits nicht durch reine Vernunftsgründe, ſondern durch Beobachtung und Bewährung, d. h. auf dem einzig möglichen Wege, das Sein des Genus erwieſen. Wenn Beobachtung und Bewährung das wirkliche Sein des Genus nicht erweiſen können, ſo iſt die Philoſophie ſelbſt in jedem vernünftigen Sinne des Wortes vernichtet; denn die Philoſophie hat ja einzig und allein nur Begriffe, mit denen ſie operieren kann, und da Begriffe ja nichts anderes denken können als Genera, ſo iſt die Bezweiflung oder Leugnung der Genera auch die Zerſtörung aller Begriffe ſelbſt. Die rechtmäßige Arbeit der Philoſophie iſt es, von der Wiſſenſchaft die Begriffe, die letztere durch wiſſenſchaftliche Beobachtung und Bewährung bereits gewonnen hat, zu übernehmen, ſie durch philoſophiſche Hypotheſe in neue und höhere Begriffe zu kombinieren und philoſophiſche Hypotheſe durch philoſophiſche Begründung zu beſtätigen — mit einem Worte: noch größere Genera, als in den begrenzten Gebieten der Forſchung der Einzelwiſſenſchaften gegeben ſind, zu

entdecken und dadurch die Erkenntnis des ganzen realen Weltalls zu vergrößern. Die Philoſophie iſt in Wahrheit nur die Vollendung oder höhere Evolution der Wiſſenſchaft ſelbſt und kann nie zu einer höheren Art der Gewißheit gelangen, als die iſt, zu der die Wiſſenſchaft bereits gelangt iſt. Dieſe Anerkennung der Reſultate der Wiſſenſchaft als Grundlage der Philoſophie iſt kein „Heranziehen eines unbewieſenen Satzes als Beweiſes“ heißt nicht „das Weltall als gegeben annehmen,“ oder „auf eine bloße grundloſe Annahme bauen“; denn das Sein des Genus iſt von der Wiſſenſchaft ſchon längſt auf dem einzig möglichen Wege, nämlich dem der Beobachtung und Bewährung, erwieſen worden. Das einzige Poſtulat der Philoſophie iſt die **Wahrheit der Wiſſenſchaft,** die für keinen Gebildeten beſtreitbar iſt; und im Grunde iſt die Wahrheit der Wiſſenſchaft die Wahrheit der wiſſenſchaftlichen Theorie der Univerſale.

IV.

§ 18. Es ist soweit gezeigt worden, daß der wirkliche Gegenstand der Erkenntnis*) nicht, wie die griechische Theorie der Universale lehrt, das „τόδετι“ oder das **individuelle Ding an sich** ist; noch auch, wie die deutsche Theorie lehrt, der **universale Begriff an sich**; sondern vielmehr, wie die amerikanische oder wissenschaftliche Theorie lehrt, das **universale Genus an sich**. Das will sagen: der wirkliche Gegenstand der Erkenntnis ist durchaus nicht der Begriff (obwohl auch dieser ein wirklicher Gegenstand der Erkenntnis werden kann), sondern das, was mittels des Begriffes wirklich erkannt wird: nämlich die **reale Universalart der realen Einzeldinge,** die innerlich so selbstverwandt ist, daß sie ein wesentliches Ganze aus vielen wesentlichen Teilen ausmacht und durch diese innere Selbstverwandtschaft verständlich wird.

---

*) Der Übersetzer glaubte scharf unterscheiden zu müssen, je nachdem die „Erkenntnis“ oder das Resultat der Erkenntnis: „die Kenntnis“ schärfer hervorzutreten schien.

§ 19. Gegen dieſe Beſtimmung des Gegenſtandes der Erkenntnis dürften die landläufigen Begriffe von der „Relativität der Erkenntnis“ ins Feld geführt werden. Dieſe Lehre, eine Wahrheit oder eine Unwahrheit, je nachdem man ſie auffaßt, wird nur zu oft herangezogen, um die zu erkennende Beziehung zwiſchen dem Objekt und dem Subjekt zu prüfen, indem ſie die innere Selbſtbeziehung des Objektes in ſich ganz aus dem Spiel läßt — was doch der hauptſächlichſte Teil der Frage iſt. Die gewöhnlich auf dieſe Lehre gegründete Folgerung iſt, daß, da das Objekt nur in ſeiner Beziehung auf das Subjekt erkannt werden könne, und da die menſchliche Erkenntnisfähigkeit notwendig begrenzt und unvollkommen ſei, — deshalb der Menſch von dem Objekt, wie es in ſich ſelbſt iſt, Nichts wiſſen kann. Dieſe Schlußfolgerung iſt für ihre Prämiſſen bei weitem zu groß. Aus dieſen folgt nur, daß die menſchliche Kenntnis von dem Objekt begrenzt und unvollkommen iſt, — was richtig iſt; es folgt nicht, daß der Menſch von dem Objekt, wie es in ſich iſt, Nichts weiß, — was falſch iſt. Der obere Schluß nimmt zwei ungeheure Vorausſetzungen an: 1) daß das Objekt, wie es erkannt wird, von dem Objekt, wie es in ſich iſt, gänzlich verſchieden ſein muß, und 2) daß das Objekt, wie es in ſich iſt, überhaupt nicht erkannt werden kann, wofern es nicht ganz und gar erkannt wird. Keine dieſe Vorausſetzungen hat in der Vernunft oder in der Thatſache irgend eine Begründung. Genau ſo weit wie der Menſch die wirkliche, innere Selbſtbeziehung des Objektes entdeckt, genau

ſo weit erkennt er es, wie es in ſich iſt; denn es „in ſich“ erkennen, kann nur bedeuten: es in ſeinen inneren Beziehungen erkennen. Die Wiſſenſchaft, welche ſeine bewährte Kenntnis der äußeren und inneren Beziehungen des Objektes iſt, iſt zugleich das Maß und der Beweis ſeiner Kenntnis des Objektes, wie es in ſich iſt.

Vernünftig interpretiert, bedeutet die Lehre von der „Relativität der Erkenntnis“ bloß, daß der Menſch den Gegenſtand nur ſoweit erkennen kann, als ſeine Erkenntnisfähigkeit reicht — was ſicherlich eine ſehr unſchuldige Behauptung iſt; aber ſie dahin interpretieren, daß der Menſch den Gegenſtand, wie er in ſich iſt, überhaupt nicht erkennen kann, heißt die Ungereimtheit begehen, die Möglichkeit menſchlicher Kenntnis ſelbſt zu leugnen. Denn „den Gegenſtand, wie er in ſich iſt, nicht erkennen“ heißt entweder 1) erkennen, wie er nicht in ſich iſt, was abſoluter Irrtum wäre, oder aber 2) ihn überhaupt nicht erkennen, was abſolute Unwiſſenheit wäre. Auf den einen oder den anderen dieſer Schlüſſe wird alle menſchliche Kenntnis durch die landläufige Interpretation der Lehre von der „Relativität der Erkenntnis“ reduziert. Die Welt bedarf einer weiſeren Lehre.

§ 20. So wichtig für eine wahrhaft wiſſenſchaftliche Theorie des Weltalls iſt ein gründliches Verſtändnis der wiſſenſchaftlichen Theorie der Univerſale und insbeſondere des Grundſatzes von der intelligiblen Realität des Genus an ſich, daß eine einzige klare und einfache Beleuchtung dieſes Grundſatzes keine Raumvergeudung

ſein wird. Nehmen wir die Familie als ein leicht verſtändliches Beiſpiel des realen Genus an ſich.

In modernen civiliſierten Gemeinden iſt die ſtaatliche Einheit das Individuum; aber die geſellſchaftliche Einheit — zum Unterſchiede von der ſtaatlichen Einheit — iſt die Familie, da die Geſellſchaft als ſolche nur aus vollſtändigen und unvollſtändigen Familien beſteht. Das verheiratete Individuum iſt ein Mitglied von zwei vollſtändigen Familien — derjenigen, der es entſproßte, und derjenigen, die es ſelbſt gründet. Das unverheiratete Individuum iſt ein wirkliches Mitglied der Familie, der es entſproßte und auch ein möglicher Gründer und Mitglied einer neuen eigenen Familie; demnach muß es als teilweiſe in einer vollſtändigen und teilweiſe in einer unvollſtändigen Familie exiſtierend angeſehen werden.

Jede vollſtändige Familie als ſolche iſt weſentlich und notwendig aus mehreren Einzelgliedern zuſammengeſetzt — Vater, Mutter und einem oder mehreren Kindern. Der Vater iſt mit der Mutter verwandt als Gatte und die Mutter mit dem Vater als Gattin; ihre gegenſeitige Beziehung iſt die Ehe. Der Vater und die Mutter ſind beide mit den Kindern als Eltern verwandt und die Kinder mit dem Vater und der Mutter als Abkömmlinge; ihre wechſelſeitige Beziehung iſt: Elternſchaft auf der einen und Kindſchaft auf der anderen Seite. Die Kinder ſind mit einander als Brüder und Schweſtern verwandt: ihre Beziehung iſt die der Brüderſchaft oder Schweſternſchaft. Vater, Mutter und Kinder ſind, obgleich getrennte Individuen, durch dieſe Wechſelbeziehungen der Ehe, Elternſchaft, Kindſchaft, Brüder-

ſchaft und Schweſterſchaft zu einer realen Familie zuſammengeſetzt; dieſe Familienbeziehungen ſelbſt machen in ihrer Geſamtheit die Familien-Konſtitution aus und ſind genau ſo real wie die bezüglichen Individuen, indem ſie (relations) der Familie als ſolcher und als eines Ganzen eigen ſind und weder in einem einzelnen Familiengliede noch in irgend einem außenſtehenden Beobachter vorhanden ſind. Wenn ein wirklicher Vater, eine wirkliche Mutter oder ein wirkliches Kind vorhanden ſein ſoll, dann muß eine wirkliche Familie von allen dreien vorhanden ſein; es kann keinen Vater geben ohne eine Mutter und ein Kind, keine Mutter ohne einen Vater und ein Kind, kein Kind ohne einen Vater und eine Mutter. Ja noch mehr: kein Individuum als ſolches kann exiſtieren, ausgenommen als ein Glied irgend einer Familie, die genau ſo wirklich iſt, wie das Individuum ſelbſt; die Wirklichkeit ſeiner Familie iſt die abſolute Bedingung ſeiner eigenen Wirklichkeit, und umgekehrt iſt die Wirklichkeit mehrerer Individuen die abſolute Bedingung der Wirklichkeit der Familie. Alle Individuen ſetzen das Genus: Familie zuſammen Alle Familien ſetzen das Genus: Geſellſchaft zuſammen. Alle Geſellſchaften ſetzen das Genus: Menſchheit zuſammen. Alle Individuen = alle Familien = alle Geſellſchaften = die ganze Menſchheit.

In dieſer Vereinigung und Wechſelbeziehung Vieler in Einem und Eines in Vielen, in dieſer immanenten beziehlichen Beſchaffenheit, durch welche viele Individuen in einer Art exiſtieren und unlösbar vereinigt ſind, liegt das wahre Weſen der Familie als ſolcher; dieſes Syſtem

innewohnender Beziehungen, die genau ſo real ſind, wie die verwandten Individuen, und die von jedem außenſtehenden Beobachter ganz und gar unabhängig ſind, bildet die intelligible und weſentliche Realität der Familie als eines Genus in ſich. Jede Familie muß in Wechſelbeziehung zuſammengeſetzt ſein, um entweder eine Familie zu ſein oder als eine ſolche erkannt zu werden; jedes Genus muß in Wechſelbeziehung zuſammengeſetzt ſein, um entweder ein Genus zu ſein oder als ein ſolches erkannt zu werden. In der Natur des Seins ſelbſt immanent, iſt dieſer Grnndſatz von der Objektivität oder Realität der generiſchen Beziehungen die abſolute Bedingung der Möglichkeit einer **Weltordnung**; und in der Natur der Erkenntnis ſelbſt immanent, iſt er nicht minder die abſolute Bedingung der Möglichkeit einer **Weltwiſſenſchaft**.

§ 21. Um nun dem dichten Nebel des Irrtums zu entrinnen, welcher, durch die Lehre von der Subjektivität der Beziehungen erzeugt, ſich unter dem anſteckenden Einfluß der deutſchen Theorie der Univerſale über die ſogenannte moderne Philoſophie ſchwer gelagert hat, denken wir uns einmal einen außenſtehenden Beobachter, als das erkennende Subjekt, zu einer beſonderen Familie, als erkanntem Objekt, in wirkliche Verbindung geſetzt.

1) Zu allererſt iſt zu bemerken, daß der Beobachter und die Familie — numeriſch betrachtet — zwei ganz verſchiedene und unabhängige Realitäten ſind. So weit ſie jetzt in dem bloßen Akt der Erkenntnis beziehlich ſind, iſt der eine das Subjekt und die andere

das Objekt dieſes Aktes; in dieſem Umfange ſind ſie gegenſeitig abhängig — d. h. der vorliegende Akt der Erkenntnis iſt dadurch bedingt, daß ſie in eine zeitweilige Beziehung gebracht werden. Aber ſofern ſie an ſich exiſtieren, iſt weder das Subjekt noch das Objekt irgendwie von dem anderen abhängig; der Beobachter iſt an ſich intelligent, unabhängig von der Familie, und die Familie iſt an ſich intelligibel, unabhängig von dem Beobachter. Die vorliegende Beziehung der Erkenntnis iſt weder der Intelligenz des Subjekts noch der Intelligibilität des Objekts noch auch dem realen Sein beider notwendig.

2) Sodann iſt zu bemerken, daß das, was das Subjekt in der vorliegenden Beziehung von dem Objekt weiß, mit dem Begriff, welcher ſich aus dieſer Beziehung ergiebt, identiſch iſt. Wenn die Kenntnis des Beobachtens real iſt (d. h. wenn ſie weder Irrtum noch fälſchlich für Kenntnis genommene Unwiſſenheit iſt), dann reproduziert ſein Begriff von der Familie ſubjektiv und genau die objektive beziehliche Beſchaffenheit der Familie. Was der Beobachter erkennt, iſt nicht ſein eigner Begriff, ſondern die Familie ſelbſt; der Begriff beſteht einfach in ſeiner Kenntnis derſelben. Andernfalls wäre die Familie gar nicht das Objekt — was ſie in dem angenommenen Falle ſein muß. Da er ja ſelbſtbewußt iſt, weiß der Beobachter zweifellos auch ſeine eigene Kenntnis; aber ſeine Kenntnis der Familie iſt — wenn wirklich — in erſter Reihe Kenntnis der Familie ſelbſt und erſt in zweiter Reihe Kenntnis des Begriffes der Familie.

3) Ferner iſt zu bemerken, daß der Grad, die Quantität und Qualität der Kenntnis des Beobachters von der Familie in dem angenommenen Falle von zwei Bedingungen abhängen: 1. von der Vollſtändigkeit und Genauigkeit ſeiner früheren Kenntnis von dem wirklichen Genus „Familie“ im Allgemeinen, und 2. von der Vollſtändigkeit und Genauigkeit ſeiner Beobachtung dieſer Familie insbeſondere. Wenn der Beobachter nur ein Kind wäre, würde er von der wirklichen Familien-Beſchaffenheit im Allgemeinen nur wenig wiſſen und ſich notwendigerweiſe einen ſehr unbeſtimmten, unzulänglichen Begriff von dieſer beſonderen Familie bilden; und dasſelbe wäre der Fall mit einem zufälligen Beſucher von irgend einem Planeten, wo die kleinen Kinder auf Bäumen wachſen oder in Regentropfen (vom Himmel) fallen. Nur derjenige, welcher bereits eine tiefe Kenntnis von einer wirklichen Art hat. wird einen neuen Fall derſelben Art ſchnell und vollſtändig erfaſſen und nur dann, wenn er ſcharf und umfaſſend beobachtet. Die Gleichheit des Begriffes mit ſeinem Objekt muß ſtets von dem vorhergehenden vollſtändigen Verſtändnis des Genus abhängen, zu welchem das Objekt gehört, und der niederen und höheren Genera, mit denen dieſes Genus in der Natur verwandt iſt. Unſer Beobachter kann die Familie als Objekt ausſchließlich und allein unter dieſen Bedingungen kennen. Der Preis aller Kenntnis iſt Erfahrung, und dieſen Preis muß er bezahlen.

4) Zuletzt iſt zu bemerken, daß der Begriff (das iſt die wirkliche Kenntnis des Beobachters von der Familie)

ein Produkt zweier gleich wirklicher Coefficienten iſt, nämlich des Beobachters und der Familie als Subjekt und Objekt. Der Beobachter iſt an ſich intelligent — mehr oder weniger intelligent, je nach ſeiner angeborenen Fähigkeit und der Summe ſeiner vorher erworbenen Kenntnis; die Familie iſt an ſich intelligibel — indem ihre Intelligibilität (da ja alle Beziehungen als ſolche weſentlich intelligibel ſind) einfach die Folge ihrer beziehlichen Beſchaffenheit iſt. Der Begriff von der Familie, als wirklich vorhandene Kenntnis des Beobachters, ergiebt ſich daraus, daß man ein intelligentes Subjekt zu einem intelligiblen Objekt in wirkliche Beziehung bringt; er iſt durch den vereinigten beſtimmenden Einfluß beider als das, was er wirklich iſt, und als nichts anderes beſtimmt. Sicherlich könnte das Objekt, wenn es nicht auf die eine oder die andere Weiſe auf das Subjekt Eindruck machte, einwirkte und es beeinflußte, überhaupt niemals von dem Subjekt erkannt werden, und der Begriff würde nicht im mindeſten die beziehliche Beſchaffenheit des Objektes reproduzieren — was doch der Begriff unbeſtreitbar thut, wenn er überhaupt wirkliche Kenntnis des Objektes iſt. Wie dieſes Ergebnis vor ſich geht, iſt ein ſchwieriges, von der Theorie des Erkennens, wenn möglich zu löſendes Problem; aber daß es vor ſich geht, iſt eine unleugbare Thatſache, wenn anders überhaupt wirkliche Kenntnis exiſtiert. Welche Theorie auch immer ins Feld geführt werden mag, um „den Urſprung der Erkenntnis“ zu erklären, ſo muß doch jede ſolche Theorie die Wahrheit anerkennen, daß Subjekt und Objekt gleichmäßig wirk-

liche Coefficienten bei aller wirklichen Erkenntnis ſind, oder ſie muß unter den Bann aller derjenigen Theorieen fallen, welche Thatſachen verſchmähen und fälſchen. Der Einfluß des Objekts iſt durch die Thatſache bewieſen, daß wirkliche Kenntnis von demſelben exiſtiert; der Einfluß des Subjekts iſt durch die Thatſache bewieſen, daß dieſe wirkliche Kenntnis begrenzt und unvollkommen iſt. Aber ſchon die Begrenztheit der wirklichen Kenntnis von dem Objekt an ſich iſt ein Beweis, daß ſolche wirkliche Kenntnis exiſtiert; denn Nichts, was nicht ſelbſt wirklich iſt, kann begrenzt ſein.

§ 22. Nun wollen wir unterſuchen, wie der Beobachter als Subjekt und die Familie als Objekt zu einander in Beziehung ſtänden, wenn die deutſche, konzeptualiſtiſche Theorie der Univerſale (daß nämlich der ſubjektive univerſale Begriff und nicht das objektive univerſale Genus das wirkliche Objekt der Kenntnis ſei) wahr wäre.

Es folgt aus der deutſchen Theorie, daß, gleichwie Gatte und Gattin in dem alten gemeinen Geſetz, ſo auch der Beobachter und die Familie eines ſind, und daß der Beobachter dieſes Eine iſt. Gemäß dieſer Theorie iſt der Begriff das einzige reale Objekt der Kenntnis; dem Genus, als dem von dem Begriffe Unterſchiedenen, kann überhaupt keine Realität zugeſtanden werden. Aber der Begriff von der Familie iſt in dem angenommenen Falle nirgends vorhanden, ausgenommen in dem Geiſte

des Beobachters; folglich exiſtiert die Familie, inſofern ſie wirklich exiſtiert, nur in dem Geiſte des Beobachters und kann außerhalb des Beobachters ſelbſt überhaupt nicht exiſtieren.

Das einzige, ſcheinbare oder plauſible Entrinnen aus dieſem widerſinnigen Schluſſe iſt die Folgerung, daß die Familie wenigſtens in den Begriffen vieler Beobachter exiſtiert und darum auch außerhalb irgend eines beſonderen Beobachters exiſtieren muß. Aber gegen dieſe Beweisführung wäre die Erwiderung augenfällig vernichtend: daß nämlich „viele Beobachter", falls deren Sein ſo unbeſonnen und höchſt naiv zugeſtanden würde, notwendig ein wirkliches, objektives, von unſerem Beobachter und allen ſeinen Begriffen unabhängiges Genus ausmachen würden; und daß, wenn ein ſolches wirkliches Genus exiſtieren und — als von ſeinem Begriff durch denſelben getrennt — erkannt werden kann, es widerſinnig unlogiſch iſt, es abzuweiſen ein anderes derartiges Genus in der Familie zu erkennen. Die deutſche Theorie der Univerſale hat nur einen logiſchen Ausgang — **Solipſismus** oder die Philoſophie, welche alles reale Sein, ausgenommen den einſamen Philoſophen ſelbſt, leugnet.

Kurz! die deutſche Theorie abſorbiert und vernichtet — für ihren logiſchen Anhänger — das Objekt in dem Subjekt, die Familie in dem Beobachter, das Weltall in dem Theoretiker und zerſtört dadurch die Möglichkeit jeder wirklichen oder wiſſenſchaftlichen Kenntnis; während ſie für die Wiſſenſchaft und die Philoſophie gleichermaßen völlig

wertlos iſt, falls man ihr nicht logiſch anhängt. Eine weitere Kritik derſelben an dieſer Stelle iſt unnötig. Die wiſſenſchaftliche Theorie der Univerſale, praktiſch angewandt, iſt die „**wiſſenſchaftliche Methode**“; und dieſe wird der Gegenſtand unſeres nächſten Aufſatzes ſein.

V.

§ 23. **Was iſt die wiſſenſchaftliche Methode?** Nichts iſt gewöhnlicher und verwirrender, als eine loſe, ſchwankende, unbeſtimmte Anwendung dieſer Phraſe. Es iſt der Zweck des vorliegenden Aufſatzes, einem viel mißbrauchten Ausdruck Beſtimmtheit und wiſſenſchaftliche Präciſion zu geben und zu zeigen, daß die wiſſenſchaftliche Methode weder mehr noch weniger iſt als der **„univerſale Lernprozeß“** — das Verfahren, durch welches der Menſch, einzeln oder insgeſamt, alles gelernt hat, was er jetzt weiß; und ferner zu zeigen, daß dieſer univerſale Lernprozeß weder mehr noch weniger iſt als die **wiſſenſchaftliche Theorie der Univerſale, praktiſch auf die Erwerbung von Kenntnis angewandt.**

§ 24. Wenn die Wiſſenſchaft wirkliche Kenntnis des Weltalls iſt — d. h. weder Unwiſſenheit noch fälſchlich für Kenntnis genommener Irrtum —, dann iſt ſelbſtverſtändlich die „Methode“ der Wiſſenſchaft nichts anderes als der *Weg*, auf welchem jene Kenntnis erworben worden iſt. Sie iſt kein Geheimnis; ſie iſt der

allbekannte Prozeß, durch den wir alles gelernt haben, was wir wirklich wiſſen. Der gemeine Menſchenverſtand wendet dieſen Prozeß ungeſchickt in kleinem Maßſtabe, die Einzelwiſſenſchaften geſchickt in größerem Maßſtabe an, aber auf willkürlich begrenzten Gebieten der Forſchung; die Philoſophie oder die **Weltwiſſenſchaft** wendet ihn geſchickt im größten Maßſtabe auf das Weltall als ein Ganzes an. Die fundamentale Identität des Lernprozeſſes im gemeinen Menſchenverſtande, in der Wiſſenſchaft und in der Philoſophie, — mit anderen Worten: die abſolute Einheit und Continuität der Methode in aller Erwerbung von Kenntnis, — iſt der weſentliche und unterſcheidende Grundſatz der wiſſenſchaftlichen Philoſophie als ſolcher.

Nichts könnte für die Sache der reifen Vernunft unwiſſenſchaftlicher, unphiloſophiſcher oder verhängnisvoller ſein, als Verachtung des ſogenanten „gemeinen Denkens", welche durch die unerneuerte, auf die deutſche Theorie der Univerſale gegründete Philoſophie begünſtigt wird. Das gemeine Denken iſt nur unreifes und ungenaues Denken; aber auch das reifſte und genaueſte Denken muß erſt durch das Stadium der Unreife und Ungenauigkeit hindurchgehen. Der Unterſchied iſt nur ein ſolcher des Grades, nicht der Art. Es giebt nur ein Weltall, deſſen beſondere Phänomene wechſeln, aber deſſen weſentliche Geſetze unwandelbar ſind; es giebt nur eine menſchliche Vernunft, deren beſondere Verrichtungen wechſeln, aber deren weſentliche Geſetze unwandelbar ſind; die fundamentale Einheit des Welt-

alls und die fundamentale Einheit der menſchlichen Vernunft machen logiſch eine fundamentale Einheit der Methode in der Anwendung der menſchlichen Vernunft auf das Weltall notwendig. Demgemäß iſt es eine durchaus vernunftswidrige und unglaubliche Annahme, daß es eine philoſophiſche Methode geben ſollte, die von der wiſſenſchaftlichen Methode von Grund aus verſchieden iſt. Die abſolute Einheit und Kontinuität der Methode in aller Erwerbung wirklicher Kenntnis iſt, wir wiederholen es, der erſte Grundſatz einer echt wiſſenſchaftlichen Philoſophie.

§ 25. Man betrachte noch einmal in dem Lichte, alles deſſen, was vorangegangen iſt, wie die wiſſenſchaftliche Theorie der Univerſale notwendig das **Objekt der Erkenntnis** beſtimmt, und dann bemerke man, wie dieſe Beſtimmung des Gegenſtandes der Kenntnis den einzig möglichen Weg, Kenntnis zu erwerben — den univerſalen Lernprozeß oder die wiſſenſchaftliche Methode — erklärt.

1) Wie bereits des Längeren dargethan, iſt der vollſtändige Gegenſtand der Erkenntnis niemals das Einzelding noch der Univerſalbegriff, ſondern ſtets das Univerſale Genus. Das Genus iſt die Einheit vieler einzelnen, in einer univerſalen Art wechſelſeitig verwandten Dinge; und das intelligible Weſen des Genus iſt dieſes innere beziehliche Syſtem des Ganzen als ein Ganzes. Das Genus mag als ein gegenwärtiges Objekt der Erkenntnis mit einem gegenwärtigen Subjekt der Erkenntnis in einem gegenwärtigen Akt der Erkenntnis

verwandt oder nicht verwandt ſein; aber dieſe nicht-weſentliche und vorübergehende Beziehung zu einem Subjekt beeinflußt oder verändert in keiner Weiſe die innere Selbſtbeziehung, in welcher das intelligible Weſen des Genus beſteht. Nur dieſe innere und bleibende beziehliche Beſchaffenheit des Genus in ſich kann die Thatſache erklären, daß, ſobald es ein Objekt der Erkenntnis wird, viele unabhängige Geiſter oder Subjekte der Erkenntnis weſentlich einen und denſelben Begriff daraus ableiten. Dieſe bezeichnende und gewichtige Thatſache iſt dem Adlerauge Kants nicht entgangen, da er ſagte (Prolegomena, § 18): „Denn es wäre kein Grund, warum anderer Urteile notwendig mit dem meinigen übereinſtimmen müßten, wenn es nicht die Einheit des Gegenſtandes wäre, auf den ſie ſich alle beziehen, mit dem ſie über einſtimmen, und daher auch alle unter einander zuſammenſtimmen müſſen.“

Wenn nur Kant dieſer tiefen Einſicht in die unabhängige, immanente und beſtimmende Beſchaffenheit des Objektes als eines an ſich erkannten Dinges treugeblieben wäre und ſie nicht beſtändig dadurch aufgehoben hätte, daß er das Ding an ſich als unerkennbar erklärt hätte, ſo würde die deutſche Theorie der Univerſale ſeit hundert Jahren nicht das Haupthindernis des Fortſchrittes der Philoſophie geweſen ſein.

2) Der Begriff iſt nicht ein in der Mitte liegendes drittes Glied zwiſchen dem Objekt und dem Subjekt der Erkenntnis, ſondern iſt für ſich der Akt oder die Beziehung der Erkenntnis zwiſchen jenen ſelbſt. Das

Erkennen eines Objektes iſt ſelbſt der Begriff desſelben. Selbſt ein falſcher Begriff iſt nur teilweiſe falſch — die falſche Verbindung getrennt richtiger Elemente. Nichts hätte für die Philoſophie unglücklicher ſein können als die ungeſchickte „Hypoſtaſis“ oder die Umbildung eines bloßen Aktes oder einer Beziehung in ein Ding, wodurch der Begriff ſelbſt in der deutſchen Metaphyſik als das einzig wirkliche Objekt der Erkenntnis aufgeſtellt worden iſt. Das Bleibende der begrifflichen Erkenntnis iſt eine dem Gedächtnis verdankte Thatſache; aber dieſe Thatſache verwiſcht nicht die anderen Thatſachen, daß nämlich der Gegenſtand aller Erkenntnis das erkannte Genus iſt, und daß die Erkenntnis vergeht, wenn das Genus vergeſſen wird.

3) Auf die Frage: „Was iſt das?“ iſt die unabänderliche Antwort: „Ein Buch“, „ein Haus“, „ein Baum“ oder irgend eine andere Art von Dingen — jedenfalls immer ein Genus. Die Summe der durch die Antwort mitgeteilten Belehrung wird durch die Summe der Kenntnis bemeſſen, welche der Frageſteller hinſichtlich jener Art von Dingen bereits beſaß. Nichts iſt oder kann als abſolut iſoliert oder mit „nicht-verwandt“ d. h. als losgelöſt von ſeiner Art erkannt werden. Die einzig mögliche Antwort auf die Frage: „Was iſt jenes Ding?“ beſteht im Nennen der Art, zu welcher jenes Ding gehört. Erkenne die „Art“, und das Ding iſt ſoweit erkannt; erkenne alle Arten, zu welchen es gehört, und das Ding wäre abſolut oder erſchöpfend

erkannt. Wenn abſolute oder erſchöpfende Erkenntnis eines Dinges für den Menſchen unerreichbar iſt, ſo iſt, der Grund der, daß ſeine Erkenntnis der unzähligen Arten von Dingen notwendig unvollkommen iſt. Aber es iſt ſchon viel, zu wiſſen, worin Kenntnis beſteht — viel, zu wiſſen, daß Kenntnis immer Kenntnis des Dinges durch ſeine Art und der Art durch ihre Dinge iſt: mit einem Worte, daß der Gegenſtand der Erkenntnis notwendig und unwandelbar das Genus an ſich iſt. Denn es iſt die Thatſache der unabhängigen, bleibenden und immanenten Selbſtbeziehung des Genus an ſich, welche das Weltall intelligibel macht; und es iſt gründliches Verſtändnis und Würdigung dieſer Thatſache, die eine Philoſophie des Weltalls möglich, ja unvermeidlich machen. Die Wiſſenſchaft hat bereits reichliches Material für eine umfaſſende Welt-Auffaſſung angehäuft: nichts iſt nunmehr noch erforderlich, als die Fähigkeit, das Material zuſammenzufaſſen und im Zuſammenhange zu verſtehen.

§ 26. Aus all' dieſem folgt, daß der in dem gemeinen Menſchenverſtande, der Wiſſenſchaft und der Philoſophie identiſche Lernprozeß die geduldige und beſtändige **Entdeckung der Genera durch die Erfahrung** ſein muß. Wenn die innere Selbſtbeziehung des Genus von der menſchlichen Vernunft unabhängig exiſtiert, doch für dieſelbe erkennbar und zu entdecken iſt, dann muß der einzig mögliche Lernprozeß die **Beobachtung der Natur** ſein. So iſt die wiſſenſchaftliche Methode von Anbeginn geweſen; und dies iſt nichts anderes als die

wiſſenſchaftliche Theorie der Univerſale auf die Erfahrung zurückführen, daß nämlich der wirkliche Gegenſtand der Erkenntnis das Genus allein iſt. Wie es ſo oft geſchieht, iſt hier die Praxis der Theorie vorausgegangen; jedoch erklärt die Theorie allein zuletzt die Praxis. Die wiſſenſchaftliche Praxis nahm das Sein und die Erkennbarkeit der Gattungen und Arten und ihre Entdeckbarkeit durch die Beobachtung als gegeben an. Unbekümmert um allen philoſophiſchen Skepticismus, ging ſie entſchloſſen ans Werk, ſie zu entdecken; und das Ergebnis iſt eine ſo gewaltige Anhäufung von unzweifelhafter Kenntnis der Natur geweſen, daß der Skepticismus ſelbſt in Verwirrung und Schrecken geriet. Indem die Wiſſenſchaft am Anfang die Vorausſetzung erkennbarer und entdeckbarer Genera in der Natur annahm und Beobachtung ſowie Verſuch als ihre Mittel der Forſchung anwandte, hat ſie nur die ſeit undenklichen Zeiten angewandte Methode des gemeinen Menſchenverſtandes vervollkommnet — die Methode, welches jedes Kind bei ſeiner früheſten Erwerbung von Kenntnis notwendig anwendet, die Methode, welche jeder Menſch bei allen ſeinen Verrichtungen, welche jeder Skeptiker ſelbſt im gewöhnlichen Leben anwendet. Und es ergiebt ſich am Ende, daß dieſe praktiſche, durch eine durchaus erneuerte Theorie der Univerſale erprobte Methode im Grunde die einzige philoſophiſche Methode iſt — die einzig mögliche Grundlage einer wiſſenſchaftlichen Philoſophie.

Denn aus der deutſchen Theorie der Univerſale, daß der wirkliche Gegenſtand der Erkenntnis der Begriff

allein iſt, folgt es, daß der ganze Lernprozeß in der bloßen **Entdeckung von Begriffen durch das Bewußtſein** und in der Entwicklung der Begriffe durch die reine Vernunft, unabhängig von wirklichen Gattungen und Arten in der Natur, als einem an ſich erkannten Dinge, beſteht. Daher erklärt Kant unzweideutig (Prolegomena § 36): „Der (menſchliche) Verſtand ſchöpft ſeine Geſetze a priori nicht aus der Natur, ſondern ſchreibt ſie dieſer vor.“ Und noch einmal (§ 38): „Die Einheit der Objekte wird doch lediglich durch den Verſtand beſtimmt, und zwar nach Bedingungen, die in ſeiner eigenen Natur liegen, und ſo iſt der Verſtand der Urſprung der allgemeinen Ordnung der Natur, indem er alle Erſcheinungen unter ſeine eigenen Geſetze faßt,“ u. ſ. w. Mit anderen Worten: Die Natur — als eine von dem menſchlichen Verſtande unabhängig exiſtierende Realität — hat gar keine entdeckbare Einheit oder Ordnung und iſt an ſich abſolut unerkennbar. Das iſt geradezu die Verneinung der Ergebniſſe der Wiſſenſchaft, die in bewährten Entdeckungen einer immanenten und generiſchen Ordnung und Einheit der Natur beſteht, die von dem menſchlichen Verſtande erkannt wird, aber an ſich von demſelben unabhängig iſt. So verneint die deutſche Theorie der Univerſale, indem ſie alle Erkenntnis der realen Genera an ſich verneint, zugleich die Wahrheit der Wiſſenſchaft und die Möglichkeit irgend einer Methode, durch welche die immanente Beſchaffenheit der Natur vom Menſchen gelernt werden könne; und hier verlaſſen wir ſie.

§ 27. Nun beſteht die wiſſenſchaftliche Methode, mag ſie ungeſchickt und im kleinen durch den gemeinen Menſchenverſtand, geſchickt und im großen durch die Wiſſenſchaft, oder tief und allumfaſſend durch die Philoſophie gehandhabt werden, in drei weſentlichen Stufen:

1) **Beobachtung.** Man beobachtet die Natur und entdeckt dadurch ſtufenweiſe ihre realen Geneara. Da der wirkliche Gegenſtand der Erkenntnis unwandelbar das Genus an ſich iſt, ſo muß zuerſt Beobachtung und Vergleichung vieler Einzeldinge ſtattfinden, bevor die generiſchen Beziehungen, welche die letzteren zu einer natürlichen Art vereinigen, auch nur teilweiſe entdeckt werden können, — d. h. bevor Erkenntnis als ſolche beginnt. Dieſe generiſchen Beziehungen verzweigen ſich weit über den Bereich erſchöpfender, menſchlicher Beobachtung hinaus. Daraus ergeben ſich die thatſächliche Beſchränkung und Unvollkommenheit der menſchlichen Kenntnis einerſeits und andererſeits der Widerſinn, irgend welche willkürliche oder feſte Grenzen der menſchlichen Kenntnis zu ſetzen, ſolange eine Möglichkeit vorhanden iſt, weitere Beobachtungen zu machen oder künſtliche Hilfsmittel der Beobachtung zu erfinden oder die Kräfte der Beobachtung ſelbſt zu ſtärken und zu entwickeln. Man geſtehe das Sein der Kräfte der Beobachtung im Menſchen und das Sein der in der Natur zu beobachtenden Genera zu, und die Wiſſenſchaft iſt möglich; man leugne einen der beiden Faktoren, und die Wiſſenſchaft iſt unmöglich. Es iſt für die Wahrheit der Wiſſenſchaft ganz und gar unweſentlich, ob wir eine

Theorie des Erkennens, welche genau und ganz erklären ſoll, worin die Beobachtung ſelbſt beſteht, aufſtellen können oder nicht. *Wie* wir beobachten, mag zweifelhaft ſein; *daß* wir beobachten, iſt unzweifelhaft. Kant ſchlußfolgert, daß wir kein Vermögen haben, durch welches wir die Dinge an ſich beobachten können, und daß wir ſie deshalb nicht erkennen können; die wiſſenſchaftliche Philoſophie ſchlußfolgert, daß wir Genera an ſich wirklich erkennen und deshalb das Vermögen haben müſſen, durch welches wir ſie beobachten. Der erſte Schritt, irgend etwas zu lernen, iſt Beobachtung, und gemeiner Menſchenverſtand, Wiſſenſchaft und Philoſophie gleichermaßen würden ohne ſie unmöglich ſein.

2) **Hypotheſe.** Der Menſch beobachtet nicht nur reale Genera im Sein, ſondern er bildet auch ideale Verallgemeinerungen im Denken. Durch Vorſtellung, Folgerung und Urteilen verbindet er die Ergebniſſe der Beobachtung zu Verſuchsbegriffen möglicher, wirklicher Arten. Alles vernünftige Denken iſt Klaſſifikation. Deduktion iſt, von der Beſchaffenheit der univerſalen Art auf die ihrer Einzeldinge ſchließen; Induktion iſt, von der Beſchaffenheit der Einzeldinge auf die ihrer univerſalen Art ſchließen. Der Syllogismus ſelbſt, das univerſale Bild und Mittel alles Schließens, beſtätigt in den Prämiſſen, wie in dem Schluß die Wirklichkeit generiſcher Beziehungen und praeſupponiert abſolut die Wahrheit der wiſſenſchaftlichen Theorie der Univerſale. Die Hypotheſe, das einzige Mittel, durch welches der Menſch ſeinen geiſtigen Geſichtskreis frei erweitern kann, iſt ſelbſt eine bloße Brücke zwiſchen an-

fänglicher Beobachtung und letzter Beobachtung. Denn keine Hypotheſe als ſolche iſt Kenntnis; aber die Hypotheſe wird zur Kenntnis, wenn neue Erfahrung das Siegel ihrer eigenen Beſtätigung auf dieſelbe gedrückt hat.

3) **Experimentale Bewährung.** Das iſt das Proben der Hypotheſe durch neue Beobachtung. Wenn eine Verallgemeinerung der Idee, nach Unterwerfung unter dieſe ſcharfe Kreuzprobe, ſich als eine richtige Vorwegnahme der Erfahrung erweiſt, ſo kann dies nur geſchehen, weil die neue Beobachtung zuletzt das reale Genus, welches die Verallgemeinerung in der Vorſtellung vorweggenommen hat, findet und zu ſeiner Entdeckung erfolgreich geführt hat. Dies iſt das Weſen aller Bewährung, der letzte Schritt der wiſſenſchaftlichen Methode, die Beſtätigung der Hypotheſe durch neue Beobachtung, die Entdeckung eines realen Genus in der Natur, welche eine ideelle Verallgemeinerung ſcharfſinnig in der Vorſtellung geahnt hat. Die wiſſenſchaftliche Methode beginnt mit der **Beobachtung,** ſchreitet mit der **Hypotheſe** vorwärts und endigt mit **„neuer Beobachtung in experimentaler Bewährung;“** und was ſie beobachtet, was ſie annimmt, was ſie bewährt, — mit einem Worte: was ſie lernt, — iſt unwandelbar das **„reale Genus an ſich“.**

§ 28. So iſt die wiſſenſchaftliche Methode oder der univerſale Lernprozeß, durch welchen alle menſchliche Kenntnis erworben wird, ſchlechthin nichts anderes

als die auf die Praxis zurückgeführte wiſſenſchaftliche Theorie der Univerſale. Die Lehre des **„realen Genus an ſich,“** wie es durch die wiſſenſchaftliche Methode entdeckt wird, iſt die **Theorie des Seins**; und dieſe wird der Gegenſtand unſeres nächſten Aufſatzes ſein.

VI.

§ 29. Die wiſſenſchaftliche, moderne oder amerikaniſche Theorie der Univerſale, welche ſich notwendig aus der Analyſe der wiſſenſchaftlichen Methode ergiebt, iſt **wiſſenſchaftlicher Realismus** im Gegenſatz zu „**philoſophiſchem Idealismus**“; und ſie beſtimmt die Unterabteilung der wiſſenſchaftlichen Philoſophie in ihre drei großen Gebiete: die Theorien des **Seins**, des **Erkennens** und des **Handelns**. Die wiſſenſchaftliche Theorie des Seins ergiebt ſich aus der Analyſe des „**Genus an ſich**“ und macht die Ontologie oder den „**konſtruktiven Realismus**“ aus, im Gegenſatz zu allen Formen des konſtruktiven Idealismus. Die wiſſenſchaftliche Theorie der Erkenntnis ergiebt ſich aus der Analyſe des **Begriffes** und macht die Pſychologie oder den „**kritiſchen Realismus**“ aus — im Gegenſatz zu allen Formen des transcendentalen oder kritiſchen Idealismus. Die wiſſenſchaftliche Theorie des Handelns ergiebt ſich aus der Analyſe des **Wortes** und macht die Anthroponomie (einſchließlich der Ethik, Politik und Kunſt im weiteſten

Sinne), Soziologie oder „**ethiſchen Realismus**“ aus — im Gegenſatz zu allen Formen des ethiſchen „Idealismus.“ Die wiſſenſchaftliche Theorie des Weltalls als die abſolute Vereinigung des Seins, Erkennens und Handelns in dem einen und allen ergiebt ſich aus der Zuſammenfaſſung dieſer drei Theorien in eine vollſtändige, organiſche Einheit und macht die „organiſche Philoſophie, wiſſenſchaftliche Theologie oder den „**religiöſen Realismus**“ aus — im Gegenſatz zu allen Formen des religiöſen Idealismus.

§ 30. Die Aufgabe der wiſſenſchaftlichen Theorie des Seins iſt es, die thatſächliche Beſchaffenheit des Weltalls als eines Ganzen, das heißt als die „höchſte erkannte Art realen oder konkreten Seins zu beſtimmen, ſoweit ſie durch die philoſophiſche Anwendung der wiſſenſchaftlichen Methode beſtimmt werden kann, und dadurch eine „**wiſſenſchaftliche Welt-Auffaſſung**“ zu begründen.

§ 31. Um die volle Bedeutung dieſer Aufgabe zu erfaſſen, wollen wir beiſpielsweiſe einen bekannten Fall der erkannten Art in dem Menſchengeſchlecht anführen. Die Worte „Menſch“, „Menſchentum“ und „Menſchheit“ werden, obgleich ſie im populären Gebrauch unbeſtimmt und faſt ohne Unterſchied angewandt werden, unſerem Zweck dienen, wenn wir für unſere gegenwärtigen Abſichten ihre Bedeutung durch genaue Definitionen begrenzen dürfen.

Unter „Menſch“ laßt uns alſo das „**konkrete Individuum**“ verſtehen; d. h. ein und jedes lebende Mitglied des Menſchengeſchlechtes in der Vollheit ſeiner individuellen Realität, mit Einſchluß einerſeits alles deſſen, was ihm als einem beſonderen Menſchen eigentümlich iſt, und andererſeits alles deſſen, was ihm mit anderen Menſchen im allgemeinen gemeinſam iſt.

Unter „Menſchentum“ laßt uns das „**abſtrakte Klaſſenweſen**“ verſtehen mit Einſchluß nur der univerſalen, allen Menſchen als einer Klaſſe gemeinſamen Natur und mit Ausſchluß alles deſſen, was jedem beſonderen Menſchen als einem Individuum eigentümlich iſt. „Menſchentum“ drückt alſo das aus, was wir alle als „Menſchennatur“ kennen, was jedermann als eine bloße Abſtraktion für ſich allein erkennt, und was Niemand heutzutage fälſchlich als eine unabhängige Realität annimmt; es iſt real, aber nur real, weil es in allen realen Menſchen exiſtiert.

Zuletzt laßt uns unter „Menſchheit“ die „**konkrete univerſale Art oder Gattung,**“ das Menſchengeſchlecht als ein Ganzes verſtehen, mit Einſchluß aller konkreten Individuen mit allen ihren individuellen Eigentümlichkeiten und folglich auch mit Einſchluß jener univerſalen „Menſchennatur“ welche zwar eine bloße Abſtraktion für ſich allein iſt, aber nichts deſtoweniger in jedem realen Individuum und in dem Menſchengeſchlecht als einem realen Ganzen realer Individuen verwirklicht iſt.

§ 32. Dieſe Definitionen bringen die Thatſache klar zu Tage, daß das „Menſchentum“ das abſtrakte Klaſſen-

Weſen, in dem Individuum „Menſch“ und in dem Genus „Menſchheit“ gleichermaßen verwirklicht iſt; es macht das aus, wodurch wir von einem auf das andere ſchließen. Solches iſt notwendig mit jedem Genus der Fall. In jedem Genus machen die Beſchaffenheit des **„konkreten Individuums“** und die Beſchaffenheit der **„konkreten Art“** einander wechſelſeitig bekannt oder offenbaren einander, gerade ſo weit als jedes das **„abſtrakte Klaſſen-Weſen“** verwirklicht und enthält. Zwar hat das Individuum ſeine individuellen Eigentümlichkeiten, wie den „Ausdruck“ oder die „Geſtaltung“ der individuellen Züge als ein Ganzes, welche ſich niemals in einem anderen Individuum wiederholt; während das Genus gleichfalls ſeine generiſchen Eigentümlichkeiten hat, wie Erblichkeit, Zweigeſchlechtlichkeit, Zuſammenſcharung und alle anderen Attribute, welche nur durch die ſoziale Wechſelbeziehung vieler Individuen in einer Art exiſtieren können. Dieſe Eigentümlichkeiten ſind nicht dem Genus und dem Individuum gemeinſam; aber das abſtrakte Klaſſenweſen, das für ſich allein nicht-wirklich, jedoch in beiden verwirklicht iſt, iſt beiden gemeinſam. Folglich wiederholen, wiederſtrahlen oder offenbaren die Beſchaffenheiten des Genus als Genus, und des Individuums als Individuum, die dieſes gemeinſame, identiſche Element gleichmäßig enthalten, einander notwendig bis zu jenem Umfange; Erkennen dieſes gemeinſamen Elementes in dem einen iſt auch notwendiges Erkennen desſelben in dem anderen. Das Individuum iſt eine erkannte Thatſache; aber jedes iſt nur durch das andere erkannt, und, was jedes von beiden erkannt werden

läßt, iſt das, was beide zu gleicher Zeit erkannt werden läßt. Dies iſt der Grund, weshalb im allgemeinen das Einzelding nur durch ſeine Art und die Art nur durch ihre Einzeldinge erkannt werden kann. Auf dieſem großen Grundſatze der **„wechſelſeitigen Offenbarung des Dinges und der Art"** ruht einerſeits die Möglichkeit der Induktion oder des Schließens von der Beſchaffenheit der Einzeldinge auf die ihrer univerſalen Art und andererſeits die Möglichkeit der Deduktion oder des Schließens von der Beſchaffenheit einer univerſalen Art auf die ihrer Einzeldinge. Er iſt die Vorbedingung nicht allein aller wiſſenſchaftlichen Hypotheſe, ſondern ſogar des Syllogismus ſelbſt, des univerſalen Muſters und Werkzeuges alles vernünftigen Schließens. Man kann daher mit Sicherheit ſagen, daß kein Grundſatz — ob in der formalen oder der angewandten Logik — eine feſtere Begründung in der Wiſſenſchaft, ja in der ewigen Beſchaffenheit der Vernunft ſelbſt hat, als dieſer Grundſatz, welcher ſich aus der Analyſe des realen Genus an ſich ergiebt, nämlich: **„das individuelle konkrete Ding und die univerſale konkrete Art offenbaren einander durch das abſtrakte Klaſſen-Weſen, welches ihnen beiden gemeinſam iſt."** Nach ſeiner logiſchen Seite iſt dieſer Grundſatz das Grundgeſetz der menſchlichen Erkenntnis; nach ſeiner ontologiſchen Seite iſt er das Grundgeſetz der natürlichen Selbſt-Offenbarung des Seins an das Denken. Er macht deshalb die Grundlage der wiſſenſchaftlichen Theorie des Seins aus.

§ 33. Nun iſt es gerade dieſer tiefe und unwiderlegbare Grundſatz, dieſe unentbehrliche Baſis aller Wiſſenſchaft und alles vernünftigen Schließens, dieſe notwendige Beſchaffenheit des realen Genus, welche das Weltall durch den Geiſt erkennbar macht, welchen (Grundſatz) der Agnoſticismus unverſtändig und gröblich irrend verletzt. Der philoſophiſche, konzeptualiſtiſche oder idealiſtiſche Agnoſticismus baut vergebens auf die widerlegte deutſche Theorie der Univerſale (vide §§ 9—22) und bedarf hier keiner ferneren Erwähnung. Der landläufige Agnoſticismus jedoch, der keine Theorie der Univerſale und deshalb überhaupt keine Philoſophie hat, bekennt, daß er auf die Thatſachen der Wiſſenſchaft baue und ſo realiſtiſch wie die Wiſſenſchaft ſelbſt ſei. Während er wiſſenſchaftliche Kenntnis der Gattungen und Arten in der Natur — als Kenntnis wirklicher Arten von wirklichen Dingen — für ſich in Anſpruch nimmt, leugnet er gleichzeitig alles wiſſenſchaftliche Erkennen der Natur in ihrer unendlichen Einheit als der höchſten Art der Arten, — d. h. er leugnet die Möglichkeit einer „**wiſſenſchaftlichen Weltauffaſſung**.“ Er zeigt ſich ſomit völlig unfähig zu begreifen, daß — infolge der bloßen logiſchen Natur des Falles — wiſſenſchaftliches Erkennen endlicher Genera an ſich notwendig in demſelben Umfang wiſſenſchaftliches Erkennen des unendlichen Genus an ſich iſt, — völlig unfähig zu begreifen, daß zwei in einer Hand und zwei in der anderen Hand vier in beiden Händen ausmachen. Mit anderen Worten: Der landläufige Agnoſticismus beſitzt alle Ele-

mente einer wiſſenſchaftlichen Weltauffaſſung, er beſitzt aber nicht genug ſynthetiſche Fähigkeit, ſie zuſammenzuſetzen oder das Ganze in der Summe ſeiner Teile zu ſehen.

Denn gerade wie das Einzelding mit ſeiner Art verwandt iſt, ſo iſt die Art mit ihrer höheren Art, dieſe wiederum mit ihrer nächſt höheren Art verwandt und ſo fort, bis jene höchſte Art von allem erreicht iſt, welche mit der Natur, dem Weltall, dem Ein und All des Seins, — mit dem unendlichen realen Sein identiſch iſt; und gerade wie die Beſchaffenheit der niedrigſten Art in der Beſchaffenheit des niedrigſten Einzeldinges jener Art durch das abſtrakte Klaſſen-Weſen, welches beiden gemeinſam iſt, offenbart oder enthüllt wird, ſo wird die Beſchaffenheit der höchſten Art der Arten oder das unendliche reale Sein in der Beſchaffenheit der ganzen ungeheuren Kette von Arten, bis hinab zu jenem Individuum, welches die Reihe ſchließt, mag es nun Atom, Äther-Eins, Monaden-Seele oder was immer ſein, offenbart oder enthüllt. Das Minimum realer Erkenntnis iſt darum — genau ſo weit — reale Erkenntnis der Beſchaffenheit des Weltalls in ſeiner Einheit, Totalität und Unendlichkeit. Mit anderen Worten: Die Natur des unendlichen Ganzen enthüllt ſich notwendig in der Natur jedes und aller ſeiner unendlichen kleinen Teile und jeder und aller ſeiner in ſich eingeſchloſſenen Arten — im Verhältnis der relativen Erhebung jedes Teiles oder jeder Art in der Stufenleiter des Seins. Dies iſt nicht allein ſo, ſondern muß ſo ſein, wofern die wiſſenſchaftliche Theorie der Univerſale richtig iſt; und es giebt in der Wiſſenſchaft oder in der menſchlichen Ver-

nunft keine Wahrheit, wenn jene Theorie falſch iſt. Es iſt logiſch unmöglich, alle wiſſenſchaftliche Kenntnis des Weltalls in ſeiner unendlichen Einheit zu leugnen, ohne gleichzeitig alle wiſſenſchaftliche Kenntnis deſſelben in ſeiner unendlichen Vielheit zu leugnen; denn Kenntnis des geringſten ſeiner Teile iſt genau in demſelben Umfang Kenntnis des Ganzen. Wenn der landläufige Agnoſticismus nur genug Philoſophie beſäße, die Logik ſeiner eigenen Verneinungen zu verſtehen und ihr bis zu Ende zu folgen, ſo wäre das ein wahnwitziger Sturz in grundloſe, uferloſe, raumloſe Unwiſſenheit —, der Selbſtmord der Vernunft ſelbſt im Wahnſinn der Feigheit und des Mißtrauens gegen ſich ſelbſt. Dieſer Selbſtvernichtung entrinnt er nur dadurch, daß er ſich ſelbſt noch ſtärker und unverſchämter widerſpricht, als der athanaſiſche Glaube; und aus dieſem Grunde allein iſt es ſicher zu prophezeien, daß die Herrſchaft des agnoſtiſchen Glaubens über den modernen Liberalismus nur von kurzer Dauer ſein wird.

§ 34. In ihrer einfachſten Form iſt alſo die Frage der wiſſenſchaftlichen Theorie des Seins die: „Von welcher Art iſt dieſes Weltall?“ Entweder iſt das Weltall überhaupt von keiner Art (was vernunftwidrig iſt), oder aber ſeine Art muß in ſtrenger Übereinſtimmung aller Arten beſtimmt und entdeckt werden, mit dem erkannten Univerſalgeſetz nämlich, dem Univerſalgeſetz der „wechſelſeitigen Offenbarung des Dinges und der Art durch das abſtrakte Klaſſen-Weſen, welches

beiden gemeinſam iſt". Das Problem kann nur nach dem Grundſatze gelöſt werden, daß die weſentliche Beſchaffenheit des Weltalls ſich mehr oder minder in der Beſchaffenheit jeder der unzähligen konkreten Arten, deren abſolute Einigung es ſelbſt iſt, im Kleinen wiederholt, widerſtrahlt und offenbart, obwohl es ſich in eben dieſer obſoluten Einigung nur ſich ſelbſt enthüllen kann. Es iſt nicht nötig, daß alle dieſe innerhalb des Weltalls enthaltenen Arten von dem Menſchen erkannt werden müſſen, um ihn zu befähigen, reale Kenntnis der Beſchaffenheit des Weltalls als eines Ganzen zu erlangen und dadurch eine wiſſenſchaftliche Weltauffaſſung zu bilden; wirkliche Kenntnis einer dieſer Arten iſt genau ſo weit wirkliche Kenntnis des Weltalls als der höchſten Art der Arten, und je beſſer ſeine inneren, untergeordneten Arten erkannt werden, um ſo größer wird die menſchliche Kenntnis der höchſten Art der Arten ſein. Folglich iſt der ordnungsmäßige Fortſchritt der Wiſſenſchaft das natürliche Wachstum der menſchlichen Erkenntnis des unendlichen Seins und macht die **Offenbarung** in jenem ſtreng natürlichen Sinne des Wortes aus, in dem es allein die Wiſſenſchaft brauchen kann.

Alles Willkürliche, Wunderbare oder Übernatürliche, alles über den Bereich der Erfahrung Hinausliegende oder ihr Entgegengeſetzte, alles mit erkannter Thatſache oder erkanntem Geſetz Unvereinbare, alles der Bewährung durch geſicherte Übereinſtimmung mit der bereits geſicherten Ordnung der Natur Unfähige wäre in einer wiſſenſchaftlichen Philoſophie und eben deshalb an

dieſer Stelle äußerſt unzuläſſig. Aus dieſem Grunde muß der durchaus transcendentale Begriff: „das Unerkennbare“ in einem anderen Sinne als dem des Nichtſeienden oder des Unſinnigen, als ein bloßer Aberglaube ſtreng ausgeſchloſſen werden, da er eingeſtandenermaßen das bezeichnet, was über alle mögliche Erkenntnis oder Erfahrung hinaus liegt. Das Unerkannte muß indeß als ebenſo ſicher real zugeſtanden werden wie das Erkannte, da ja jeder Schritt auf dem Triumphzuge der Wiſſenſchaft, jede Entdeckung in der langen Geſchichte der Menſchheit weſentlich in der Umwandlung des Unerkannten in das Erkannte beſtanden hat, und da auf dem Wege der möglichſt weiten Induktion die Realität des Unerkannten unſtreitbar als Gegenſtand der beſtändig möglichen Erfahrung feſtgeſtellt worden iſt. Kein „transcendentaler“ Begriff — d. h. kein Begriff, der wirkliche oder mögliche Erfahrung überſteigt — kann in der wiſſenſchaftlichen Philoſophie als berechtigt anerkannt werden; es giebt daher nichts derartiges wie „transcendentalen Realismus“ — ein Name, der ſich ſelbſt widerſpricht und infolge deſſen äußerſt bedeutungslos iſt.

Es bleibt nunmehr übrig, den Grundſatz der wechſelſeitigen Offenbarung des Dinges und der Art auf die Löſung der Frage der wiſſenſchaftlichen Theorie des Seins anzuwenden: „Von welcher Art iſt dieſes Weltall?“

§ 35. Das Weltall als die höchſte Art der Arten, welche alle anderen Arten in ſich enthält, iſt das wirk-

liche Genus an ſich in ſeinem abſoluten und allumfaſſenden Beſtande des „**unendlichen Seins**“ Es kann deshalb nicht als eine unter vielen Welten von gleicher Natur exiſtieren; es muß das Ein und All ſein, oder es iſt nicht das Weltall. Daher muß die in dem Weſen jeder Art als ſolcher involvierte Vielheit in dem Falle der höchſten Art der Arten nicht außerhalb, ſondern innerhalb ihrer eigenen unendlichen Einheit gefunden werden; das heißt: die Beſchaffenheit des Weltalls als eines Ganzen kann nicht auf dem Wege entdeckt werden, daß man es mit anderen unendlichen Ganzen vergleicht (da ja nur ein unendliches Ganze möglich iſt), ſondern nur auf dem Wege des Studiums der Beſchaffenheit ſeiner eigenen endlichen Teile. Jeder erkannte Teil enthüllt ein wirkliches Kennzeichen des Ganzen; alle erkannten Teile zuſammen enthüllen alle wirklichen Kennzeichen des Ganzen, ſo weit ſie in den Bereich der menſchlichen Kenntnis gekommen ſind. Die Teile oder Kennzeichen, welche immer noch unerkannt bleiben, können die Wirklichkeit der bereits erkannten nur ergänzen, niemals vernichten. Sonſt iſt Kenntnis ſelbſt eine abſolute Unmöglichkeit, alle Wiſſenſchaft eine Illuſion und wie Pindar ſang: „Der Menſch iſt eines Schattens Traum.“

§ 36. Nun fällt jede der realen und konkreten Formen des Seins, die dem Menſchen bekannt ſind, ſo grenzenlos auch ihre Zahl und Mannigfaltigkeit erſcheinen mag, nichtsdeſtoweniger unter einen oder den andern der drei großen kategoriſchen „**Typen des realen Seins**“: nämlich die **Maſchine**, den **Organismus** und

die **Perſon.** Die Begründungen dieſer Teilung können augenblicklich nicht gegeben werden; ſie werden im Laufe des Folgenden zur Genüge offenbar werden. Die urſprüngliche Frage: „Von welcher Art iſt dieſes Weltall?“ ſpitzt ſich nun zu der beſtimmteren Frage zu: „Zu welchem der drei großen Typen realen Seins, Maſchine, Organismus oder Perſon, gehört das Weltall?“ Der Gegenſtand unſeres nächſten Aufſatzes wird es ſein, zu erwägen, ob die Maſchine allein eine hinlängliche Grundlage für eine wiſſenſchaftliche Welt-Auffaſſung ausmacht.

VII.

37. Das reale Weſen des Einzeldinges und das reale Weſen der univerſalen Art wiederholen, erläutern und offenbaren einander gegenſeitig mehr oder weniger durch das abſtrakte Klaſſen-Weſen, welches beiden gemeinſam iſt. Dieſes Grundgeſetz der **wechſelſeitigen Offenbarung des Dinges und der Art** (vide §§ 31, 32) iſt in der Beſchaffenheit jedes realen Genus an ſich inhaerent; es iſt in der Beſchaffenheit jedes Begriffs gleichfalls inhaerent. Daher macht es einerſeits das **Geſetz der natürlichen Selbſt-Offenbarung des Seins an das Denken** aus und andererſeits die **abſolute Bedingung menſchlicher Erkenntnis**; und die wiſſenſchaftliche Methode iſt die praktiſche Anwendung desſelben in dem Studium der Natur. Das abſtrakte Klaſſen-Weſen einer Art, das durch die wiſſenſchaftliche Methode genau (jedoch niemals erſchöpfend) beſtimmt wird, iſt als ein Syſtem der Beziehungen mit dem **wiſſenſchaftlichen Begriffe** jener Art identiſch und erhält mittelſt der wiſſenſchaftlichen Benennung eine verhältnismäßig genaue,

wörtliche Verkörperung in der „**wiſſenſchaftlichen Definition.**“ Von der Möglichkeit dieſer genauen Beſtimmung und Unterſcheidung realer Arten in dem realen Naturſyſtem, die einer vollſtändigen Hierarchie wiſſenſchaftlicher Begriffe von abſtrakten Klaſſen-Weſen Urſprung geben, hängt unbedingt die Möglichkeit aller „**wiſſenſchaftlichen Klaſſifikation**“ ab. Die Wiſſenſchaft würde ſich in Unwiſſenheit auflöſen, wenn dieſe Grundſätze des wiſſenſchaftlichen Realismus umgeſtoßen werden könnten.

§ 38. Nun muß das große Syſtem der natürlichen Klaſſifikation, das durch die verſchiedenen Einzelwiſſenſchaften auf ihren verſchiedenen, begrenzten Gebieten der Forſchung, ſo weit wie nur möglich, geführt worden iſt, durch die wiſſenſchaftliche Philoſophie oder Welt-Wiſſenſchaft noch weiter geführt werden, und es gipfelt in der Entdeckung von „**drei urſprünglichen Typen realen Seins in der Natur**“, ſoweit die Natur bisher in den Bereich des Forſchungsvermögens der Menſchheit gekommen iſt. Die phyſikaliſchen Wiſſenſchaften finden ihr letztes, konkretes Eins in dem **Atom,** wie es aus dem univerſalen kosmiſchen Äther vereinzelt worden iſt, — die phyſiologiſchen oder biologiſchen Wiſſenſchaften in der **Zelle,** wie ſie aus dem univerſalen lebenden Protoplasma vereinzelt worden iſt, — und die pſychologiſchen oder moraliſchen Wiſſenſchaften in dem **Selbſt,** wie es aus dem univerſalen, menſchlichen Geiſte vereinzelt worden iſt; aber ſie finden ihr nächſtes konkretes Eins in der **Maſchine,** dem **Organismus** und der **Perſon.** Auf dieſe drei natürlichen Typen realen Seins, wie ſie

thatſächlich in der menſchlichen Erfahrung bekannt ſind, muß die wiſſenſchaftliche Philoſophie ihre einzig mögliche, wiſſenſchaftliche Weltauffaſſung oder **Idee von der Natur** gründen.

§ 39. Wir wollen alſo damit beginnen, daß wir genau den wiſſenſchaftlichen Begriff der Maſchine, wie wir ſie in der menſchlichen Erfahrung thatſächlich und konkret dargeſtellt finden, beſtimmen, um zu entdecken, inwieweit ſie auf die Geſamtbeſchaffenheit der Natur Licht wirft; das heißt: inwieweit es wiſſenſchaftlich berechtigt iſt, in Übereinſtimmung mit dem Geſetz der wechſelſeitigen Offenbarung des Dinges und der Art das Weltall in ſeiner Einheit als eine Maſchine zu begreifen.

§ 40. Profeſſor T. M. Goodeve (Die Elemente des Mechanismus, London 1886) beginnt ſeine Abhandlung mit folgender Definition: „Eine Maſchine iſt eine Vereinigung ſich bewegender Teile, die zu dem Zweck konſtruiert ſind, Bewegung oder Kraft zu übertragen und die ſo übertragene Bewegung oder Kraft in verſchiedener Weiſe abzuändern.“

Ein hervorragender Phyſiker giebt in einem Privatbriefe an den Verfaſſer unter dem Datum des 6. Juni 1889 eine zweite, mit der vorhergehenden im Weſentlichen identiſche Definition, die aber von einem ausſchließlich mechaniſchen Geſichtspunkt in mancher Hinſicht genauer iſt: „Meine Definition einer Maſchine iſt eine Zuſammenſtellung von Materie, deren Verrichtung die Übertragung von Bewegung oder die Umſtellung von Bewegung iſt.“

Scharfe Kritiker werden bemerken, daß in dieſen

Definitionen (1) die Maſchine nur unbeſtimmt als ein Eins aufgefaßt wird, und (2) daß beide Ausdrücke „zu dem Zwecke konſtruiert“ und „deren Verrichtung es iſt“ außer-mechaniſche Begriffe einführen — der erſtere einen Begriff, welcher ſtreng pſychologiſch, und der letztere einen Begriff, welcher ſtreng phyſiologiſch (hier nicht mathematiſch) iſt. Es iſt möglich eine ſtreng mechaniſche Definition — wie folgt — zu entwerfen:

Eine Maſchine iſt ein materielles Ganzes von zuſammengeſtellten, materiellen Teilen, durch welche, als Ganzes und als Teile zugleich, Bewegung entweder übertragen oder umgewandelt wird.

§ 41. Für alle Anwendungen der Mechanik oder Phyſik iſt dieſe letzte Definition ganz ausreichend, weil dieſe Wiſſenſchaften ſehr richtig ihre Betrachtung der Maſchine auf die ausſchließlich phyſiſchen und mathematiſchen Beziehungen derſelben beſchränken, die mit den Fragen: „Wer machte ſie?“ und „Wozu wurde ſie gemacht?“ nichts zu ſchaffen haben. Sie ſind deshalb mit einer äußerſt unvollkommenen und verſtümmelten Vorſtellung von der Maſchine zufrieden; ihre beſonderen Aufgaben involvieren niemals dieſe Vorſtellung in ihrer Vollheit und Vollſtändigkeit, wie ſie (die Vorſtellung) ja auch ganz der wirklichen Erfahrung entnommen iſt. Die anthropologiſchen Wiſſenſchaften aber, wie Sociologie, Archäologie oder Nationalökonomie könnten nicht einen Schritt vorwärts ſchreiten, wenn ſie auf jene ſkelettartige Vorſtellung von einer alle wirkliche und mögliche Er-

fahrung überſchreitenden, rein **„abſtrakten Maſchine"** beſchränkt würden, wie ſie allen Erforderniſſen der Phyſik oder Mechanik genügt; es iſt die **„reale Maſchine,"** nicht der Geiſt derſelben, — oder vielmehr die volle und unverſehrte Vorſtellung der realen Maſchine, wie ſie von der menſchlichen Erfahrung entnommen iſt, nicht eben dieſelbe Vorſtellung, mit Weglaſſung weſentlicher Teile — welche allein den Erforderniſſen der anthropologiſchen Wiſſenſchaften genügen kann. Somit finden wir zwei ganz verſchiedene Vorſtellungen von der Maſchine, die eine verkürzt oder verſtümmelt in der Phyſik und Mechanik, die andere abgerundet und vollſtändig in der Anthropologie, jedoch beide gleich wiſſenſchaftlich und gleich nützlich als die Grundlagen richtiger, wiſſenſchaftlicher Folgerungen.

§ 42. Nehmen wir z. B. die Axt —, ein Werkzeug, welches nur ein ſehr einfaches Beiſpiel der Maſchine iſt.

Die Phyſik würde die im Gebrauch begriffene Axt (eine nicht im Gebrauch begriffene Axt würde überhaupt aufhören, eine Maſchine zu ſein) nur als eine Maſſe in Bewegung begriffenen Materials und in ihrer Thätigkeit betrachten, wie ſie einer anderen Maſſe von Material Bewegung mitteilt —; ſie würde ihre bewegende Kraft oder Quantität der Bewegung als das Produkt ihrer Maſſe und ihrer Schnelligkeit und ihre Schlagkraft oder kinetiſche Energie als das Produkt ihrer halben Maſſe multipliziert mit der Quadratzahl ihrer Geſchwindigkeit berechnen. Das heißt: Die Phyſik würde die Axt einzig als ein Glied in der großen Kette

phyſiſcher Urſachen und Wirkungen auffaſſen — würde ſie nur als unter dem Geſetz der Cauſalität ſtehend anerkennen und ſie unter dem Geſetz der Finalität ganz und und gar ignorieren — würde ſie ausſchließlich als eine Thatſache der Materie behandeln und alles forſchende Eingehen in ihren Urſprung oder ihre Zwecke — als außerhalb der Phyſik liegende Begriffe und Fragen involvierend — ablehnen Und dieſe unvollſtändige Auffaſſung der abſtrakten Maſchine, die für alle rein phyſiſchen Fragen ausreicht, enthielte alles, was in die Wiſſenſchaft der reinen Phyſik eigentlich zuzulaſſen iſt.

Aber die Anthropologie würde die Axt nur als eine reale Maſchine betrachten — würde ſie weſentlich als ein Werkzeug oder eine Waffe auffaſſen, die von dem Menſchen hergeſtellt und als ein cauſales Mittel zu einem beſtimmten menſchlichen Zweck, wie zum Zerkleinern von Holz oder Erlegen eines Feindes, berechnet worden iſt. Dies iſt die Vorſtellung von der Axt in ihrem Weſen und ihrer Vollſtändigkeit, als einer in der menſchlichen Erfahrung erkannten realen Maſchine. Wenn ein ſteinerner Oberteil einer Axt in irgend einer alten Alluvialſchicht tief vergraben gefunden würde, ſo würde die Archäologie ihn als einen zwingenden Beweis für die Exiſtenz des Menſchen ſelbſt, als ſeines Verfertigers in undenklichem Altertum, hinnehmen und würde aus dem Teile eine ganze Vergangenheit paläolithiſcher oder neolithiſcher Barbarei rekonſtruieren. Dieſe Folgerung der Archäologie würde genau ſo richtig, wiſſenſchaftlich und notwendig ſein wie irgend eine mögliche Folgerung

der Phyſik und würde zu dieſer allgemeinen anthropologiſchen Definition führen: *Eine Maſchine iſt ein cauſales Mittel zwiſchen dem Menſchen und einem beſtimmten menſchlichen Zweck, welche außerhalb der Maſchine ſelbſt liegen.*

Iſt es nicht offenbar, daß, um die reale Maſchine in ihrer Ganzheit, im Gegenſatz zu der abſtrakten Maſchine in ihrer Teilheit, zu verſtehen, die Wiſſenſchaft ſelbſt von uns verlangt, die phyſiſche Vorſtellung von derſelben durch die anthropologiſche zu erſetzen, wenigſtens ſo weit, daß man die cauſalen und die teleologiſchen Elemente in ihrer Beſchaffenheit als gleich weſentlich anerkennt?

§ 43. Die wiſſenſchaftliche Philoſophie jedoch muß noch weiter ſehen als die Phyſik, die Anthropologie oder irgend eine andere Einzelwiſſenſchaft. Franklin beſchrieb den Menſchen als „das Werkzeug-machende Tier“; und ohne Frage liegt die Verfertigung von Maſchinen im Allgemeinen auf dem Grunde aller Civiliſation. Von dem einfachen Werkzeug an, wie der Axt, der Nadel oder der Gabel, bis hinauf zu der großartigſten und kompliziertеſten Maſchine, wie zu der Druckerpreſſe, dem Jacquard-Seidenwebſtuhl, dem Schiff, der Fabrik, der Kathedrale, der Eiſenbahn, dem Telegraphen oder der Stadt, iſt der Maſchinenbau als die praktiſche That der Intelligenz in der Unterwerfung der äußeren Natur unter den Menſchen in einem Geſichtspunkte zugleich die Urſache und die Wirkung alles menſchlichen Fortſchrittes in der Erkenntnis der Natur; denn in dem Teleskop,

Mikroskop, Spektroskop, Laboratorium, Obſervatorium, Muſeum oder der Bibliothek hängt die Wiſſenſchaft nicht weniger, als die Induſtrie und der Handel, von der realen Maſchine ab.

Aber der Menſch iſt nicht das einzige Tier, welches Maſchinen macht. Wachsſcheiben, Ameiſenhaufen, Spinngewebe, Vogelneſter, Biberdämme, Fuchshöhlen — alle ſolche Bildungen ſind weſentlich Maſchinen; ja ſelbſt Rankenpflanzen verwandeln Erhöhungen oder bloße Rauhheiten anſtoßender Oberflächen in Leitern oder Maſchinen, um ſich in das Sonnenlicht zu erheben. Es kommt wenig darauf an, ob der Zweck, den eine gegebne Maſchine erfüllt, in der menſchlichen Vernunft, in dem tieriſchen Inſtinkt oder in der Tiefe der organiſchen Beſchaffenheit als ſolcher ſeinen Urſprung hat: das Weſen der realen Maſchine iſt *cauſal zwiſchen einem Organismus und ſeinem Endzweck zu vermitteln*, und was immer dieſes thut, das iſt eine reale Maſchine.

§ 44. Sehen wir demnach, ob es nicht möglich iſt, alle in der phyſiſchen und in der anthropologiſchen Definition der Maſchine enthaltenen Elemente der Wahrheit in einer höheren philoſophiſchen Definition zuſammenzufaſſen. Es iſt der Zweck der Phyſik, nur das ſtreng cauſale Element in ihre Vorſtellung einzuſchließen und alle Anerkennung des teleologiſchen Elementes von derſelben ſorgfältig auszuſchließen; daher iſt das Ergebnis eine Definition der abſtrakten Maſchine, die für alle Probleme der Phyſik ganz ausreichend, aber für die die reale

Maſchine involvierenden Probleme gänzlich unzulänglich iſt. Es iſt der Zweck der Anthropologie, in ihre Vorſtellung ſowohl die cauſalen, wie auch die teleologiſchen Elemente, ſoweit ſie ſich auf den Menſchen beziehen, aber nicht weiter — einzuſchließen; daher iſt das Ergebnis eine Definiton der realen Maſchine, die für die Probleme der Anthropologie ausreicht, aber für alle höheren Probleme unzulänglich iſt. Das Ziel der wiſſenſchaftlichen Philoſophie aber iſt es, in ihre Vorſtellung eine volle Anerkennung beider gleich weſentlichen Elemente, der cauſalen und der teleologiſchen, einzuſchließen und durch gewiſſenhafte Anwendung der Vorſtellung auf alle bekannten Formen der realen Maſchine die Vorſtellung ſelbſt für alle möglichen Probleme ausreichend zu machen, welche die wirkliche menſchliche Erfahrung darbieten mag. Daher dürfen wir die folgende als eine teilweiſe und vorläufige philoſophiſche Definition annehmen:

Eine reale Maſchine iſt ein materielles Ganzes von zuſammengeſtellten materiellen Teilen, die von einem Organismus als ein cauſales Mittel zu einem beſtimmten, eigenen organiſchen Endzweck konſtruiert und durchweg ſo zuſammengeſetzt iſt, daß ſie dieſen Endzweck entweder durch Übertragung oder durch Umwandlung von Bewegung bewirkt.

§ 45. Dieſe Vorſtellung von der Maſchine enthält, wie es ſelbſt-erſichtlich iſt, alle weſentlichen Elemente der phyſiſchen und der anthropologiſchen Vorſtellungen, aber

iſt umfaſſender als beide. Sie erkennt voll und ganz das phyſiſche oder cauſale Element an und ſchließt damit vollſtändig die abſtrakte Maſchine der Phyſik ein; ſie erkennt voll und ganz das teleologiſche Element an und verwandelt ſo die abſtrakte Maſchine der Phyſik in die reale Maſchine der Anthropologie; ſie verallgemeinert die reale Maſchine der Anthropologie ſo, daß ſie dieſelbe mit dem ganzen organiſchen Reiche in Beziehung bringt; zeigt, daß die Vorſtellungen von der Maſchine und dem Organismus allgemein, notwendig und untrennbar verbunden ſind, und erhebt ſomit beide Vorſtellungen auf die Höhe der wiſſenſchaftlichen Philoſophie.

Aber doch fehlt noch etwas zu einem vollkommenen Begriff der realen Maſchine. Welches iſt die Natur dieſer allgemeinen, notwendigen und untrennbaren Verbindung zwiſchen der Maſchine und dem Organismus? Vorwärts eilend, um eine Antwort auf dieſe Frage zu finden, werden wir zu einer Entdeckung von höchſter Wichtigkeit geführt, daß nämlich *die Beſchaffenheiten der Maſchine und des Organismus einander gegenſeitig involvieren und deshalb eine durch die andere allein intelligibel ſind.*

§ 46. In dem Lichte dieſes Grundſatzes erſcheint die reale Maſchine von einer auffallend neuen Seite. Wenn man im täglichen Sprachgebrauch ſagt: „Der Mann mäht das Gras," „Der Mann ſchießt den Vogel" oder „Der Mann ſchreibt den Brief," ſo iſt der Aus-

druck nicht wörtlich richtig; denn es iſt ja die Senſe, die mäht; die Flinte, die ſchießt; die Feder, die ſchreibt. Aber es liegt eine tiefe Wahrheit in den allgemeinen Redensarten. Denn der Mann und die Senſe, der Mann und die Flinte, der Mann und die Feder machen zuſammen, in jedem Falle, nur ein größeres organiſches Ganze aus; und es iſt wirklich dieſes größere organiſche Ganze, dieſer **ſelbſterweiterte Organismus,** der die Handlung vollzieht. Die Senſe, die Flinte und die Feder ſind in Wahrheit nur ſo viele künſtliche Verlängerungen und beſondere Modifikationen der Hand; und durch dieſe als cauſale Mittel iſt der Menſch ſelbſt befähigt, andernfalls unmögliche Handlungen zu vollziehen. Das heißt: Die Senſe, die Flinte oder die Feder — allgemein geſprochen; die reale Maſchine — iſt nur ein **„künſtliches, trennbares Organ für die Selbſterweiterung des Organismus“.** Wenn nicht gebraucht, iſt die Maſchine nur ein verrichtungsloſes Stück Materie; wenn gebraucht, entlehnt ſie von dem Organismus ein vorübergehendes und künſtliches Leben als ein ephemeres Organ; ihr einziges Leben liegt in ihrem Gebrauch und währt nur, ſolange ſie im Gebrauch iſt.

§ 47. Noch auffallender iſt in dem Lichte desſelben Grundſatzes die neue Seite, von welcher der Organismus ſelbſt erſcheint. Jedes einzelne Organ im Organismus erſcheint in einem neuen Lichte als eine **„natürliche Maſchine“** für ſich ſelbſt, da es beſtändig als ein cauſales Mittel zwiſchen dem geſamten Organismus und einem beſtimmten organiſchen Endzweck funktioniert.

Aber anſtatt aus irgend einem konſtruktiven Prozeſſe, deſſen ſich der Organismus als ein Ganzes bewußt iſt, zu entſpringen, entſpringt das einzelne Organ aus jenem unbewußten Prozeß der Selbſt-Evolution, durch welchen der Organismus als ein Ganzes auf Grund der inneren konſtruktiven Kräfte der Natur zum Sein gelangt. Daher erſcheint der Organismus ſelbſt als ein einheitlicher Komplex von Organen, der cauſal zwiſchen ſich ſelbſt und allen ſeinen organiſchen Endzwecken vermittelt, notwendig in einem neuen Lichte als eine in Wahrheit **„ſelbſtſchaffende und ſelbſtwirkende, natürliche Maſchine.“**

§ 48. Somit finden wir uns durch eine Kette ſchlußgerechter wiſſenſchaftlicher Folgerungen zu dieſer vollſtändigen und ſchließlichen philoſophiſchen Definition der realen Maſchine hingeführt:

„Eine reale Maſchine iſt ein materielles Ganze von zuſammengeſtellten materiellen Teilen, die von einem Organismus als ein cauſales Mittel zu einem beſtimmten, eigenen organiſchen Endzweck konſtruiert und durchweg ſo zuſammengeſetzt iſt, daß ſie dieſen Endzweck entweder durch Übertragung oder durch Umwandlung von Bewegung bewirkt. Jede reale Maſchine iſt entweder künſtlich oder natürlich, indem die künſtliche reale Maſchine ein künſtliches Organ des natürlichen Organismus, und die natürliche

reale Maſchine der natürliche Organismus ſelbſt iſt; und jeder reale Organismus iſt eine ſichſelbſtſchaffende und ſelbſtwirkende reale Maſchine.“

Es bleibt in unſerem nächſten Aufſatze übrig, zu erwägen, welches das Endergebnis ſein wird, wenn wir die Vorſtellung von der Maſchine, wie ſie der Reihe nach von der Phyſik, der Anthropologie und der wiſſenſchaftlichen Philoſophie feſtgeſtellt wurde, auf die Bildung einer wiſſenſchaftlichen Weltauffaſſung oder Theorie des Seins anwenden.

VIII.

§ 49. Die Wiſſenſchaft der Arithmetik begreift das Eins und die Vielheiten als bloße Beziehungen der Quantität in der abſtrakten Zahl und läßt die realen Dinge, ohne die doch keine Beziehungen der Zahl real ſein können, ganz aus dem Spiele. Die Wiſſenſchaft der Geometrie begreift den Punkt, die Linie, die Oberfläche und den Körper als bloße Beziehungen der Quantität in der abſtrakten Form und läßt die reale Subſtanz, ohne die doch keine Beziehungen der Form real ſein können, ganz aus dem Spiele. Allgemein geſagt: die Wiſſenſchaften der reinen Mathematik bilden keine Begriffe, ausgenommen die der abſtrakten Quantität, Zahl und Form, aus welchen eine wiſſenſchaftliche Weltauffaſſung unmöglich konſtruiert werden könnte, ausgenommen die eines rein **abſtrakten Weltalls**; denn ſie unterdrücken oder ſchließen alle Begriffe der realen Subſtanz als weſentlich unmathematiſch ſtreng aus.

Die Wiſſenſchaften der Chemie und Phyſik aber führen, während ſie die mathematiſchen Begriffe der ab-

ſtrakten Quantität, Zahl und Form annehmen und gebrauchen, neue eigene Begriffe in diejenigen der realen Materie ein, wie Maſſe oder Moleküle, reale Bewegung und reale Kraft oder Energie. Die Chemie handelt von den molekularen Bewegungen und Kräften der Materie, die Phyſik von ihren molaren Bewegungen und Kräften; beide Wiſſenſchaften jedoch ſtimmen darin überein, alle Anerkennung der Beziehung von Endzweck und Mittel von ihren Begriffen zu entfernen und die Anerkennung der Beziehung phyſiſcher Urſache und Wirkung allein in dieſelbe einzuſchließen. Daher iſt der phyſikaliſche oder chemiſch-phyſikaliſche Begriff der realen Subſtanz derjenige der **abſtrakten Maſchine** allein, nicht derjenige der **realen Maſchine** in ihrer Ganzheit überhaupt (vide §§ 40 - 48).

Dieſe ſkelettartigen Begriffe der Mathematik, Mechanik, Phyſik und Chemie ſind — ſoweit ſie gehen — vollkommen richtig, und Niemand kann mathematiſch oder phyſikaliſch denken, außer wenn er ſie annimmt und gebraucht, wie ſie ſind. Nicht der geringſte Zweifel oder Vorwurf ſoll hier gegen die Berechtigung erhoben werden, ſtreng mathematiſche Begriffe allein in der Mathematik oder ſtreng phyſikaliſche Begriffe allein in der Phyſik anzuwenden; der Fortſchritt der Wiſſenſchaft würde ſchwierig, ja vielleicht unmöglich gemacht werden ohne jene Arbeitsteilung, welche nur durch den berechtigten Gebrauch der abgezognen Begriffe ermöglicht werden kann. Aber keine mögliche Anwendung abgezogener Begriffe, die das wirklich Untrennbare trennen, kann zu einer wiſſenſchaftlichen Theorie des realen Seins

eines Ganzen führen. Wenn das erreicht werden ſoll, können allein wiſſenſchaftliche Begriffe, die aus der Realität in der ganzen Fülle und Vollſtändigkeit der wirklichen menſchlichen Erfahrung entnommen ſind, dazu dienen, eine wirklich wiſſenſchaftliche Weltauffaſſung, eine echt philoſophiſche Vorſtellung der Natur zu bilden; und die Philoſophie oder Univerſalwiſſenſchaft iſt gerade ſo wie irgend eine Einzelwiſſenſchaft berechtigt, ja verpflichtet, ihre eigenen Begriffe zu bilden, vorausgeſetzt daß ſie bei deren Bildung gewiſſenhaft der wiſſenſchaftlichen Methode folgt.

§ 50. Nun kann die phyſikaliſche Vorſtellung der abſtrakten Maſchine, gleich dem mathematiſchen Begriff der abſtrakten Quantität, wenn man ſie auf die Bildung einer Welt-Theorie anwendet, nur die Vorſtellung eines **abſtrakten Weltalls** ergeben; ſie kann niemals mehr als einige wenige, bruchſtückartige Elemente der Vorſtellung des „**realen Weltalls**“ ergeben. Jede Erwägung der Beziehung von Endzweck und Mittel ablehnend und nur die Beziehung von Urſache und Wirkung anerkennend, wie es die Phyſik wirklich thut, hat dieſe Wiſſenſchaft kein leitendes Prinzip, ausgenommen das der Cauſalität, worauf ſie eine kosmiſche Theorie zu begründen Anſpruch erheben kann. Sie muß alle Vorgänge als ausſchließlich phyſiſche Vorgänge, als bloße Bewegungen in den Stoffmaſſen begreifen; und ſie muß alle Folge in dieſen Bewegungen als ausſchließlich durch phyſiſche Urſachen bedingt erklären. Keine andere Vorſtellung als die eines rein abſtrakten Weltalls, in welchem ſich nichts je

offenbaren kann, ausgenommen die eintönige Herrſchaft der eiſernen phyſiſchen Notwendigkeit, kann thatſächlich aus der abſtrakten Maſchine der Phyſik abgeleitet werden. Aber ſehen wir einmal, ob dieſer verunglückte Begriff der univerſalen phyſiſchen Notwendigkeit allein ſich unter einer ganzen und ſcharfen Prüfung aufrecht erhalten kann.

§ 51. Wenn z. B. alle Bewegungen der Materie, die in irgend einem Zeitmoment im Raume vor ſich gehen, als eine unendlich zuſammengeſetzte Bewegung begriffen werden könnten, ſo würde die reine Phyſik dieſe eine zuſammengeſetzte Bewegung als das phyſiſche Reſultat oder die Wirkung einer ähnlichen zuſammengeſetzten Bewegung in dem nächſt vorherhergehenden Zeitmoment begreifen; und alle Bewegungen in der Geſchichte des Kosmos würden ſo auf eine einzige zuſammengekettete, in eine grenzenloſe Vergangenheit zurückreichende Reihe zurückgeführt werden, — ein unendliches Rückwärtsſchreiten, in dem jeder Zeitpunkt gleichzeitig eine Wirkung ſeines vorhergehenden und eine Urſache ſeines folgenden Moments ſein würde. Welcher vernünftige Begriff könnte in dieſem Falle (der einfach ein Verſuch iſt, die abſtrakte Maſchine als das abſtrakte Weltall zu begreifen) von dem Cauſalnexus ſelbſt, der das Vorhergehende und das Folgende verbindet, gebildet werden? Die abſtrakte Maſchine wird ſogar durch die Phyſik ſchweigend von der realen Maſchine abgezogen; aber ein abſtraktes Weltall würde notwendig an ſich Alles in Allem ſein, und es könnte deshalb kein

reales Weltall exiſtieren, das mehr einſchlöſſe und umfaßte, als jenes ſelbſt, von dem man es dann abziehen könnte. Wenn alſo phyſiſche Cauſalität das einzige reale Prinzip des Weltalls wäre, welches muß dann die Natur der cauſalen Beziehung ſelbſt ſein?

§ 52. Deſchanel (Elementary Treatise on Natural Philosophy, Everett's revidierte ſechſte Ausgabe, New-York, 1883) definiert Kraft wie folgt: „Kraft kann als das definiert werden, was in einem in Ruhe befindlichen Körper Bewegung zu erzeugen oder in einem bereits in Bewegung begriffenen Körper Veränderung der Bewegung zu erzeugen ſtrebt ... Wir erhalten den Begriff „Kraft" durch unſere eigene bewußte Ausübung von Muskelkraft, und wir können die Kraftſumme (falls ſie nicht zu groß oder zu klein iſt) durch die Anſtrengung, die wir zu machen haben, um ihr zu widerſtehen, annähernd ſchätzen: ſo beiſpielsweiſe, wenn wir das Gewicht eines Körpers dadurch, daß wir ihn heben, probieren."

Naville (Modern Physics, Downton's engl. Überſetzung, Edinburgh, 1884, pag. 35) ſagt ähnlich: „Der Begriff „Kraft" hat ſeinen Urſprung in der Handlung, die wir auf unſere Organe und durch unſere Organe auf fremde Körper ausüben. Wenn wir den Begriff eines anfänglichen und freien Vermögens wegnehmen, ſo bleibt die Idee eines einfachen, bewegenden Vermögens übrig. Dieſes von ſeinem unmittelbaren Bewußt-

ſein getrennte Vermögen iſt nur noch in der Manifeſtation ſeiner Wirkungen begreiflich; und deshalb hat die Kraft, wie ſie in der Phyſik betrachtet wird, keine andere mögliche Beſtimmung als die Bewegung, die ſie erzeugt" .... „Die Lehre von der Beharrung (inertia) der Materie iſt der Mittelpunkt aller Begriffe der modernen Phyſik ... Beharrung ſchließt von der Materie alles eigene Vermögen aus, ausgenommen das, welches ſich auf das Einnehmen von Raum und auf die Bewegung bezieht; ſie führt deshalb den Begriff der Körper auf mechaniſche Elemente zurück" (Ibid. pag. 42). Unzählige Stellen ähnlichen Inhalts könnten angeführt werden. (Die Stellen im Sperrdruck gehören dem Verfaſſer.)

Bewußte Anſtrengung iſt alſo der einzige auf Erfahrung baſierte Urſprung und Grund unſerer Idee oder unſeres Vaterlandsbegriffes der Naturkraft als wirkender Urſache (cauſa movens oder efficiens), vollführende Energie oder als dynamiſches Antecedens der folgenden „Wirkung" (Effekt) — des Exfaktums, „deſſen, was aus dem Innern der Urſache heraus gemacht iſt." Nun iſt dieſes Etwas in der „wirkenden" oder „aus ſich herausſchaffenden" Urſache, das in der „Wirkung" zu Tage tritt (is „outmade") in jedem Falle der bewußten Anſtrengung ein vorhergefaßter Endzweck. Wir ſind durchaus unfähig, irgend eine bewußte Anſtrengung zu machen, außer in der Abſicht, etwas zu thun, einen vorhergefaßten Endzweck zu vollbringen; als bewußte Urſachen oder Kräfte in der Natur — vereinigen notwendig ſowohl vorhergefaßten

Endzweck wie auch vollziehende Energie als die absolut wesentlichen Elemente jedweder Anstrengung in uns; und wir wissen von unserer eigenen vollziehenden Energie nur in sofern etwas, als wir sie ausüben, um den vorhergefaßten Endzweck zu fördern oder zu vollziehen. In jeder Anstrengung sind die zwei Elemente des Endzweckes und der Energie unlösbar vereinigt. So weit daher die Naturkraft mittels der bewußten Anstrengung begriffen werden kann, ist dieselbe die vollziehende Energie, welche einen vorhergefaßten Endzweck zu einer äußeren Thatsache vorwärtsführt: **Die reale Ursache macht aus sich heraus den vorhergefaßten Endzweck zur realen Wirkung, ist der in Erscheinung getretene Endzweck der realen Ursache.** Infolgedessen sind die zwei Begriffe der **wirkenden Causalität und Finalität** als zwei untrennbare Elemente eines Vernunftsbegriffes in dem Begriffe der **„realen bewußten Anstrengung"** unauflöslich verkettet und vereinigt; und da der Begriff der bewegenden Kraft oder dynamischen Ursache sogar in der Physik eingestandenermaßen von der realen, bewußten Anstrengung allein als seinem einzigen Ursprung und Grund in der menschlichen Erfahrung abgeleitet wird, so kann er überhaupt nicht als ein Verstandesbegriff gebildet werden, wenn man eines dieser beiden untrennbaren Elemente willkürlich unterdrückt.

§ 53. Aus diesen Resultaten ergiebt sich, daß der Begriff eines abstrakten Weltalls, das auf den Begriff

der abſtrakten Maſchine gegründet iſt, falls man ihn abſolut nehmen wollte, nicht nur unvernünftig, ſondern auch unmöglich iſt; denn er zerſtört ſich ſelbſt. Wie wir eben geſehen haben ſind Cauſalität und Finalität nur durch einander verſtändlich, und keine von beiden iſt durch ſich allein überhaupt verſtändlich; folglich würde ein unendliches Rückwärtsſchreiten von Urſachen und Wirkungen, von welchen alle Beziehungen der Endzwecke und Mittel ſtreng ausgeſchloſſen würden, ſtreng genommen undenkbar — weil leer und unſinnig — ſein. Äußerlich betrachtet, würde eine ſolche Reihe gar keinen Cauſalnexus, kein Prinzip eines vernünftigen Zuſammenhanges zwiſchen den Gliedern zeigen; nichts als eine bloße Zeitfolge wäre zu bemerken. Nur von innen betrachtet iſt das Prinzip eines vernünftigen Zuſammenhanges und einer Einheit in der unlösbaren Vereinigung von Cauſalität und Finalität zu entdecken. In dem Falle eines unendlichen Rückwärtsſchreitens von Urſachen und Wirkungen ohne Endzwecke und Mittel würde der einzig mögliche Erfahrungsbegriff der bewegenden Kraft, kinetiſchen Energie oder dynamiſchen Urſache unwiederbringlich vernichtet werden und ſomit verſchwinden; die Beziehung von Urſache und Wirkung würde ſelbſt zuſammen mit derjenigen von Endzweck und Mittel verſchwinden; nichts als die (äußerliche) Beziehung von Vorhergehen und Nachfolgen — alſo eine bloße Zeitfolge würde übrig bleiben. Alle Mitteilung der Bewegung von Körper zu Körper würde, wie Descartes entdeckte, weſentlich unverſtändlich werden. Bei dem Verſuche, den Grund-

ſatz der Bewegung als Urſache und Wirkung ohne Endzweck und Mittel zu iſolieren, würde die Phyſik durch Unterdrückung der Finalität und wirkenden Kraft zugleich die Cauſalität vernichten; ihr eigener Grundſatz von der „**abſtrakten Urſache**“ würde ihr ganz und gar aus den Fingern ſchlüpfen, und ſie würde nichts als den Grundſatz der Aufeinanderfolge in der Zeit übrig behalten. Demnach würde das abſtrakte Weltall der Phyſik jedes Prinzip einer vernünftigen Einheitlichkeit irgend welcher Art lockern und in den überaus feinen Staub einer unermeßlichen Menge von Atomen zerbröckeln, deren Bewegungen keinen anderen Zuſammenhang offenbaren würden als den einer bloßen unvernünftigen **Zeitenreihe.**

§ 54. Ein genügender Beweis für dieſen Schluß iſt die Beſtätigung desſelben durch die Geſchichte des menſchlichen Denkens, denn ſo oft auch der Verſuch gemacht worden iſt, den Lauf der Natur cauſal, aber nicht teleologiſch, zu begreifen iſt — wie in dem Falle der Decartes, Hume, Comte, John Stuart Mill und zahlloſer anderer — das Reſultat geweſen, wirkende Cauſalität ganz und gar zu leugnen und den Cauſalnexus in die Beziehung eines bloßen, unwandelbaren Antecedens und Conſequens aufzulöſen. Aber das Endergebnis dieſes vollkommen logiſchen Prozeſſes iſt eine Leugnung aller realen Einheitlichkeit in der Natur: die unendliche Reihe der Bewegungen in der Materie wird eine bloße Zeitenreihe ohne irgend welche vernünftige oder verſtändliche Verbindung zwiſchen den Gliedern, und die

Natur ſelbſt löſt ſich in ein Chaos von Atomen, eine unendliche Menge ſtofflicher Einer auf, die ſich äußerlich nach keinem entdeckbaren oder intelligiblen Geſetz bewegen. Dies iſt der Selbſtmord aller kosmiſchen Wiſſenſchaft, einſchließlich der Phyſik ſelbſt. Das Eins iſt unwiederruflich in dem unendlich Vielen verloren; und die einzig mögliche Theorie des Seins, die übrig bleibt, iſt die des chaotiſchen und vernunftwidrigen **Pluralismus.**

§ 55. Kurz und gut: die Phyſik allein kann niemals zur Philoſophie werden. Die abſtrakte Maſchine iſt ein berechtigter, in rein phyſiſchen Problemen unentbehrlicher, wiſſenſchaftlicher Begriff (wobei freilich die reale Maſchine, von welcher der Begriff abgezogen iſt, ſchweigend im Hintergrunde anerkannt, wenn auch von der Phyſik ſelbſt nicht direkt angewandt wird). Aber der Begriff eines abſtrakten Weltalls als eines abſoluten Eins *mit gar keiner Anerkennung eines realen Weltalls, von dem man ihn abziehen könnte*, — eines abſtrakten Weltalls mit keinem einigenden Prinzip außer dem einer abſtrakten Urſache, *welche, da ſie der cauſalen Wirkſamkeit ebenſo ſehr wie der cauſalen Finalität entbehrt, alle reale Mitteilung der Bewegung ausſchließt*, — dieſer Begriff iſt gleichzeitig eine wiſſenſchaftliche Ungereimtheit und eine philoſophiſche Ungeheuerlichkeit und kann ſich unmöglich in der Vernunft aufrechterhalten. Da eine bloße Zeitenreihe in keinem Sinne ein Cauſalbegriff iſt, ſo muß der

Cauſalnexus als ein Endzweck und Mittel einſchließender gedacht werden oder er kann überhaupt nicht gedacht werden. Wir wiederholen es: die Phyſik kann niemals zur Philoſophie werden; denn mit der abſtrakten Maſchine beginnen und mit keinem anderen Prinzip als dem der abſtrakten Urſache fortſchreiten, heißt mit einem abſtrakten Weltall in **abſolutem Pluralismus** als Theorie des Seins endigen. Aber abſoluter Pluralismus iſt offene Zurückweiſung jener abſoluten Einheit in der Vielheit, die das weſentliche Ziel aller Philoſophie iſt.

§ 56. Welche Theorie des Seins kann ferner logiſch und philoſophiſch aus der realen Maſchine der Anthropologie entwickelt werden? Mit einem Worte: keine außer **abſolutem Dualismus**. Wenn die Anthropologie zur Philoſophie zu werden ſtrebt, kann ſie nicht höher als zu **„theologiſchem Anthropomorphismus“** ſich erheben.

Die menſchliche Kunſt kann die Stoffe, mit denen ſie arbeitet, nicht hervorbringen, ſondern findet ſie in der äußeren Natur urſprünglich gegeben. Der Menſch iſt hier, die Maſchine iſt dort; ſelbſt im thatſächlichen Gebrauch erfordert die Maſchine mit dem Menſchen keine höhere räumliche Einheit als die einer bloßen Zuſammen- oder Nebeneinanderſtellung. Bei allem, was die Anthropologie für ſich allein ſehen kann, ſind die Zwei unter allen Umſtänden Zwei, nicht eins; nur von dem erhabneren Standpunkt der wiſſenſchaftlichen Philoſophie aus tritt eine tiefe, zu Grunde liegende Einheit zu Tage

(vide §§ 46—48). Für die Anthropologie ſind die Maſchine und ihr Schöpfer oder Benutzer von Grund aus und bedingungslos zwei, die zu einander äußerlich ſtehen; und der anthropologiſche Begriff der realen Maſchine iſt deshalb ein weſentlich dualiſtiſcher.

Nun kann dieſer menſchliche Dualismus der **Maſchine und des Schöpfers,** wenn man ihn auf die Bildung einer Welttheorie anwendet, nur zu einem Dualismus in größerem Maßſtabe führen — zu der untilgbar anthropomorphiſtiſchen Vorſtellung von Gott und dem Weltall als weſentlich äußerlich zu einander ſtehend und von einander von Grund aus unabhängig. Descartes, der große Dualiſt Begründer der ſogenannten modernen Philoſophie, z. B. „betrachtet das ganze Weltall als eine einzige ungeheure Maſchine, deren Räder und Triebfedern am Anfange in der einfachſten Weiſe durch eine ewige Hand geordnet wurden" (Thomas, Eloge de Descartes, von der franzöſiſchen Akademie i. J. 1765 gekrönt und Couſin's Oeuvres de Descartes, I. 34 vorgeſetzt). Es iſt unnütz, den Grundſatz der „Werdeſchöpfung" (fiat creation) oder der abſoluten Urſprungsſchöpfung eines Weltalls aus Nichts, auf bloßes Geheiß, einzuführen; denn dieſer Grundſatz verletzt jedes Geſetz des Seins und des Denkens in gleicher Weiſe, löſt keinen Widerſpruch, beſitzt kein Element der Intelligibilität und iſt in der Philoſophie vollſtändig wertlos. Die Einführung deſſelben in die Philoſophie (beiſpielweiſe in die „Naturtheologie" Butler's, Paley's und ſo vieler anderer) hat nur dazu beigetragen, das Prinzip der Teleologie ſelbſt in Verruf zu bringen

und die Entwicklung einer wirklich wiſſenſchaftlichen Auffaſſung der Theologie in der Natur zu verzögern.

Der anthropologiſche Begriff der realen Maſchine iſt in der Anthropologie ſelbſt vollſtändig giltig; aber wenn er auf die Philoſophie angewendet und zur kosmologiſchen Lehre vom **abſoluten Dualismus** entwickelt wird, dann treten ſeine ihm zu Grunde liegenden Beſchränkungen und Mängel in ſeiner Unfähigkeit, das weſentliche philoſophiſche Ideal zu erfüllen — das Prinzip der abſoluten Einheit in der Vielheit zu entdecken, klar zu Tage. Dualismus iſt nur Pluralismus, klein geſchrieben, — Pluralismus auf ſeine niedrigſten Verhältniſſe zurückgeführt; was gegen den letzteren ſpricht, ſpricht auch, obwohl in geringerem Grade, gegen den erſteren. Die Philoſophie kann in der Anthropologie ihr Ziel nicht erreichen; die Anthropologie allein kann, ſo wenig wie die Phyſik allein, niemals zur Philoſophie werden.

§ 57. Genau wie nun die abſtrakte Maſchine der Phyſik nichts als **„abſoluter Pluralismus“** in der Philoſophie werden kann, wie die reale Maſchine der Anthropologie nichts als **„abſoluter Dualismus“** in der Philoſophie werden kann, ſo kann die reale Maſchine der wiſſenſchaftlichen Philoſophie nichts als **„abſoluter Monismus“** werden.

Daß das reale Weltall in gewiſſem Sinne eins iſt, iſt außer allem Streite; die abſolute Einheit des Weltalls oder — wie man ſich gewöhnlicher und nachläſſiger ausdrückt — die Uniformität und Univerſalität

der natürlichen Geſetze“ iſt die notwendige Vorausſetzung aller wiſſenſchaftlichen Forſchung. Daß ferner dieſes eine, reale Weltall in gewiſſem Sinne eine Maſchine iſt, iſt ſeit langem eine unleugbare wiſſenſchaftliche Wahrheit geweſen. Aber in welchem Sinne? Iſt es eine **„künſtliche Maſchine“** oder eine **„natürliche Maſchine?“** Der anthropologiſche Dualismus, der die Analogien menſchlicher Kunſt zu wörtlich anwendet, begreift es als eine künſtliche Maſchine und erklärt es als das „Kunſtwerk“ nicht eines natürlichen, ſondern eines übernatürlichen „Schöpfers“, eines großen „Kunſtmeiſters“. Aber die wiſſenſchaftliche Philoſophie hat gezeigt (vide §§ 43—48), daß jede künſtliche Maſchine in Wirklichkeit ein **„künſtliches und trennbares Organ eines natürlichen Organismus“** iſt; und es iſt von ſelbſt einleuchtend, daß außerhalb der Natur ſelbſt kein natürlicher Organismus exiſtieren kann. Deshalb kann das Weltall durchaus keine künſtliche Maſchine ſein: es kann nur eine natürliche Maſchine ſein. Aber die einzige bekannte natürliche Maſchine iſt die **„ſelbſtſchaffende und ſelbſtwirkende Maſchine“** — das iſt: der **reale Organismus**. Folglich giebt es, wenn das Weltall überhaupt eine **reale Maſchine** iſt, (und alle Wiſſenſchaft bewährt, daß es ſo iſt), kein logiſches Entrinnen aus der Schlußfolgerung, daß es gleichzeitig ein **„realer Organismus“** iſt.

§ 38. Der Fall möge ſo weit folgendermaßen kurz zuſammengefaßt werden: Da die Natur oder das Weltall durch wiſſenſchaftliche Bewährung und einmütige

Übereinſtimmung in gewiſſem Sinne eine **reale Maſchine** iſt, ſo liegt das einzige logiſche Entrinnen aus dem Schluſſe, daß es das künſtliche Werk eines übernatürlichen und anthropomorphiſchen, von der Natur im Raume getrennten und von der Natur in Art oder Weſen ganz verſchiedenen Schöpfers ſei, in dem Gegenſchluſſe, daß es das natürliche Endergebnis ſeiner eigenen, ſelbſtevolvierenden, ſelbſtordnenden und ſelbſterhaltenden, **„immanenten Energie“** iſt. Es giebt nur drei Alternativen: 1) das **„chaotiſche, abſtrakte Weltall“** der Phyſik und abſoluten Pluralismus; 2) das **künſtliche, reale Weltall** der Anthropologie und abſoluten Dualismus; und 3) das **natürliche reale Weltall** der wiſſenſchaftlichen Philoſophie und abſoluten Monismus. Von dieſen drei Alternativen (den vom Standpunkt des wiſſenſchaftlichen Realismus einzig möglichen) ſtimmt die dritte allein mit der geſamten menſchlichen Erfahrung überein und ſtellt allein die rechtmäßige Entwicklung des Prinzips der **„kosmiſchen Evolution“** dar. Schon der Begriff „Evolution“ iſt weſentlich organiſch; er iſt von dem Organismus allein allgeleitet, wird auf den Organismus allein angewendet und iſt äußerſt bedeutungslos, wofern nicht **„das unendliche Weltall wiſſenſchaftlich als ein realer Organismus in ſich“** erkannt wird. Die mit ſich ſelbſt in Widerſpruch ſtehende Verbindung der Evolution und des Agnoſticismus in der ſogenannten „Philoſophie“ des neunzehnten Jahrhunderts iſt bloß ein phantaſtiſcher Einfall der Stunde; denn in dem Agnoſticismus giebt es weder Schließen noch innere Vernünftigkeit nichts als zerplatzte Metaphyſik, melan-

cholisches Mißverständnis, lähmendes Vorurteil, Verwirrung des Denkens oder bloße Gedankenlosigkeit. Die auf wissenschaftliche Methode gegründete Philosophie der Zukunft muß durch und durch organisch sein und auf die erkannte organische Beschaffenheit des noumenalen Weltalls als das gesicherte Resultat der Wissenschaft selbst bauen.

Es bleibt noch übrig zu erweisen, daß genau wie das Weltall keine **„reale Maschine“** sein kann, ohne zugleich ein **„realer Organismus“** zu sein, es auch kein **„realer Organismus“** sein kann, ohne zugleich eine **„reale Person“** zu sein. Dies wird den Gegenstand des folgenden Schlußkapitels bilden.

IX.

§ 59. So lange die vorhergehende Beweisführung nicht von Grund aus und in allen Zweigen widerlegt iſt, darf man es ohne Überhebung als vernünftig erwieſen hinnehmen, daß das unendliche Weltall zugleich eine reale Maſchine und ein realer Organismus iſt. Es bleibt übrig zu zeigen, daß das **„unendliche Weltall zugleich eine reale Maſchine, ein realer Organismus und eine reale Perſon iſt.“**

§ 60. Dieſe drei kategoriſchen Typen des realen Seins oder dieſe drei urſprünglichen Arten, welche in natürlicher und notwendiger Weiſe die höchſte Art der Arten (vide §§ 31—33) offenbaren, ſind mit einander nicht als coordinierte und ſich wechſelſeitig ausſchließende Species verwandt, ſondern vielmehr als der Reihe nach aufſteigende Grade des Zuſammengeſetztſeins in der immanenten, beziehlichen Beſchaffenheit — eine Auffaſſung, welche in der Naturwiſſenſchaft, wie ſie z. B. in Agaſſiz' Methoden des Studiums in der Natur-

geſchichte (16. Aufl., pag. 91) beleuchtet iſt, vollkommen geläufig iſt: „Dieſer Stufengang im (embryologiſchen) Wachstum korreſpondiert mit dem Stufengang der Klaſſe in den herangewachſenen Tieren, wie er auf der vergleichenden Zuſammenſetzung des Körperbaues feſtgeſetzt worden iſt.“ In der Ordnung der Evolution der Erde erſchien zuerſt die Maſchine als bloße in Bewegung befindliche Materie, dann der Organismus als Pflanzen und Tiere, und zuletzt die Perſon als Menſch; und dieſe Ordnung der Aufeinanderfolge in der Zeit korreſpondiert mit dem Stufengang der Klaſſe in der Zuſammenſetzung der Beſchaffenheit und mit der fortlaufenden Evolution der Formen in der Skala des Seins. Es giebt keinen willkürlichen oder vollſtändigen Übergang: der Organismus bleibt immer noch eine Maſchine, und die Perſon bleibt immer noch eine Maſchine ſowohl wie ein Organismus.

§ 61. In der Beſchaffenheit der Perſon, wie wir ſie in uns ſelbſt kennen, finden wir alſo die Beſchaffenheiten der niederen Stufen oder Typen in einem durchaus harmoniſch wirkenden Syſtem eingeſchloſſen und vereinigt. Der unterſcheidende Grundzug der Maſchine iſt das mechaniſche Prinzip der **Cauſalität,** welches durch ein materielles Ganze von zuſammengeſtellten materiellen, zu einander äußerlich ſtehenden Teilen die Weiterführung der Bewegung leitet; der unterſcheidende Grundzug des Organismus iſt das Prinzip der **Finalität,** welches die Bewegung und die Anpaſſung des Organs an ſeine Funktion (Verrichtung) in einer be-

ſtändigen Vermittlung zwiſchen dem Organismus und ſeinen organiſchen Endzwecken leitet; der unterſcheidende Grundzug der Perſon iſt das Prinzip der bewußten Selbſtbeſtimmung oder der ſelbſtbewußten **Moralität**, welches die freie Bildung der Endzwecke und Mittel in Beziehung auf andere Perſonen leitet und mit Überlegung dieſe Endzwecke und ihre Ausführung durch die Bewegung in Beziehung auf die univerſalen Rechte und Pflichten in einem Geſellſchaftszuſtande beurteilt. Dieſe drei unterſcheidenden Grundzüge der Maſchine, des Organismus und der Perſon ſind in jedem menſchlichen Individuum als ſolchem unlösbar vereinigt; die drei Prinzipien der Cauſalität, Finalität und Moralität wurzeln tief und herrſchen in der perſönlichen Beſchaffenheit, indem ſie aber niemals in ihren reſpektiven Wirkungskreiſen mit einander widerſtreiten oder zuſammenſtoßen, ſondern in dem ganzen, perſönlichen Leben vollkommen übereinſtimmen. Wenn dieſe drei Prinzipien in der Beſchaffenheit und dem Leben des Menſchen in ſolcher Weiſe vollkommen übereinſtimmen, warum ſollten ſie dann nicht mutatis mutandis auch in der Beſchaffenheit und dem Leben der Natur vollkommen übereinſtimmen? Wenn man von der Natur bereits weiß, daß ſie die mechaniſchen und die organiſchen Beſchaffenheiten beſitzt, warum ſollte ſie nicht auch ebenſo gut die perſönliche Beſchaffenheit beſitzen? Ja, wenn das Ding und die Art in natürlicher und notwendiger Weiſe gegenſeitig ihre weſentliche Beſchaffenheit offenbaren (vide §§ 31—33), und wenn die Maſchine und der Organismus als Dinge, wie bereits dargethan, die

weſentliche Beſchaffenheit der Natur als ihrer höchſten Art offenbaren, warum iſt es dann keine rationelle Notwendigkeit, daß auch die Perſon als ein höheres Ding ſie in noch höherem Grade offenbaren ſoll? Warum iſt es nicht ſelbſt erſichtlich, daß die Natur als der **„ewige Artypus“** ſich notwendig in der Maſchine, dem Organismus und der Perſon als ihren urſprünglichen **Abbildern** (Ektypes) in Raum und Zeit offenbart? Warum iſt es nicht ſelbſterſichtlich, daß die Perſon, welche die drei in Eins zuſammenfaßt, das **„Abbild der Abbilder“** iſt, mit einem Worte: daß die **„menſchliche Natur die höchſte Offenbarung Gottes iſt?“**

§ 62. Dies ſind zum Allermindeſten vernünftige Fragen, und ſie verdienen eine ſehr vernünftige und beachtungsvolle Antwort. So unglaublich und ſogar unverſtändlich es auf den erſten Blick erſcheinen mag, daß dieſes grenzenloſe Syſtem der Natur, dieſes unbeſchränkte Weltall des realen Seins weſentlich und im Grunde **„eine unendliche Perſon“** ſein ſollte: die Überlegung zerſtreut geſchwind den Schwarm der voreiligen Mißverſtändniſſe. Bilder von beſonderen Maſchinen, Organismen, Perſonen erheben ſich plötzlich; die Verſchiedenheit zwiſchen dieſen und der Natur als einem Ganzen iſt überwältigend augenfällig. Dann kommt vernünftiges Nachdenken, welches ſchrittweiſe das Weſentliche von dem Unweſentlichen ſcheidet; und die zu Grunde liegende Identität der Beſchaffenheit, die natürliche Enthüllung der Art in dem Dinge beginnt ſich zuletzt der vernünftigen Erkenntnis mit unwiderſtehlicher Gewalt

aufzuzwingen. Das Weltall als eine Maſchine begreifen heißt nicht etwa: es ſich unter der Form einer ungeheuren Dampfmaſchine denken, ſondern vielmehr verſtehen, daß die allgegenwärtige, cauſale Energie der Natur, welche alle Bewegungen der Materie, ſei es der Maſſen oder der Moleküle, als dynamiſche Wirkungen hervorbringt, beſtändig unter dem Geſetz der mechaniſchen Cauſalität wirkt. Das Weltall als einen Organismus begreifen heißt nicht: es ſich als ein gigantiſches Tier vorſtellen, ſondern vielmehr verſtehen, daß die allgegenwärtige, cauſal-organiſche Energie der Natur, die alle Bewegungen der Materie als cauſale Mittel zur Verwirklichung des ewigen Endzweckes der **Evolution** hinlenkt, beſtändig unter dem Geſetz der organiſchen Finalität wirkt. So heißt auch das Weltall als eine Perſon begreifen nicht: es als einen koloſſalen Menſchen darſtellen, ſondern vielmehr verſtehen, daß die allgegenwärtige, cauſal-organiſch-perſönliche Energie der Natur, die ſich ihrer ſelbſt und ihres eignen Endzweckes der **„Selbſtevolution durch die Selbſtinvolution“** bewußt iſt und dieſen Endzweck durch die folgerechte und ſtufenweiſe Erſchaffung **„endlicher Maſchinen, endlicher Organismen** und **endlicher Perſonen innerhalb ihres eigenen unendlichen Ichs“** erfüllt, beſtändig unter dem Geſetz der „idealen Moralität“ wirkt. Es iſt unthunlich, hier dieſe Gedanken voll zu entwickeln; ſie ſind jetzt nur einfach angedeutet, um den Weg für eine gedankentiefe und vorurteilsfreie Erwägung der Theſe zu ebnen, daß das Weltall eine reale Perſon iſt und ſein muß.

§ 63. Die endliche, künſtliche Maſchine oder das von einem natürlichen Organismus gebaute Organ ſteht im Raume ſowohl zu dem Erbauer oder Benutzer als auch zu dem Zweck, den zu erfüllen ſie gebaut worden iſt, äußerlich in Verbindung; ſie vermittelt zwiſchen den beiden als ein cauſales, außerhalb beider ſtehendes Mittel, wie z. B. der Meißel zwiſchen dem Bildhauer und der Bildſäule, oder die Druckerpreſſe zwiſchen dem Drucker und dem Buch, oder die Armee zwiſchen dem Eroberer und ſeiner Eroberung. Auf Grund dieſer weſentlichen Äußerlichkeit im Raume kann die Phyſik die abſtrakte Maſchine ſo leicht begreifen — kann ſie im abſtrakten Denken eine Pſeudo-Trennung zwiſchen den zwei Elementen „Urſache und Wirkung“ einerſeits, „Zweck und Mittel“ andererſeits vornehmen; denn ſowohl der vorhergefaßte Endzweck in dem Geiſte des Erbauers, als auch der verwirklichte Endzweck in der materiellen Welt ſtehen äußerlich zu der Maſchine, als dem Vermittler zwiſchen den zweien in Beziehung, und was ſie trennt und doch wieder verbindet iſt die vermittelnde Kette der phyſiſchen Urſachen und Wirkungen in den Bewegungen der Maſchine ſelbſt. Demnach kann die Phyſik wohl vorhergefaßte wie verwirklichte Endzwecke hintanſetzen und ſich ausſchließlich auf die bloße Bewegung und ihre Geſetze beſchränken; und daher kommt auch die Berechtigung und Nützlichkeit der abſtrakten Maſchine als eines phyſiſchen Begriffes, welcher dazu dient, rein mechaniſche Probleme zu vereinfachen, und dadurch zu ihrer Löſung beiträgt.

Aber in dem Falle des Weltalls als einer unendlichen, natürlichen Maſchine gilt keine ſolche Äußerlichkeit im

Raume, und eine ſolche Loslöſung der cauſalen Beziehung von der finalen iſt überhaupt unmöglich, wofern nicht das abſtrakte Weltall als notwendig, das reale Weltall miteinbegreifend, gedacht wird, von welchem letzteren man es abziehen kann. Das reale Weltall muß als reale, natürliche Maſchine abſolut allumfaſſend ſein; ſowohl die cauſalen wie die finalen Beziehungen, die in der vollſtändigen Beſchaffenheit jeder realen Maſchine untrennbar ſind, müſſen ausdrücklich und ganz innerhalb des allumfaſſenden Weltalls ſein; hier kann es weder einen äußeren Schöpfer noch eine äußere Wirkung geben — ſowohl der Schöpfer wie auch die Wirkung müſſen ausſchließlich innerlich ſein. Mit anderen Worten: wenn das unendliche Weltall überhaupt eine reale Maſchine iſt, muß es nicht bloß eine reale Maſchine, ſondern auch eine ſelbſtſchaffende und ſelbſtwirkende, reale Maſchine ſein — das heißt: ein realer Organismus: **Das unendliche Weltall kann nicht eine reale Maſchine ſein, ohne auch ein realer Organismus zu ſein.** Wenn die Grundſätze und Prämiſſen des wiſſenſchaftlichen Realismus richtig ſind, dann iſt die Beweisführung hier mehr als wahrſcheinlich, — ſie iſt überzeugend.

§ 64. Nun wohnt dem nächſten Gliede der Beweisführung eine genau ſo einleuchtende, rationelle Notwendigkeit inne: daß nämlich das unendliche Weltall nicht ein realer Organismus ſein kann, ohne auch eine reale Perſon zu ſein.

Der endliche, natürliche Organismus oder die von der Natur gebaute reale Maſchine iſt ſowohl Urſache

und Wirkung ihrer ſelbſt, wie auch Zweck und Mittel für ſich ſelbſt: er iſt die ſelbſtſchaffende und ſelbſtwirkende Maſchine (§ 47). Dies iſt kein Begriff; ſie wurde in Ariſtoteles' wohlbekannter Lehre von der Seele als einer „ἐντελέχε ια“ vorherangedeutet und in Kants tiefer Analyſe des Organismus als eines „Naturzweckes“ voll entwickelt — der Organismus iſt ein natürliches Ganze, in welchem das Ganze und die Teile wechſelweiſe Urſache und Wirkung, Zweck und Mittel ſind (Kritik der Urteilskraft, §§ 65, 66). Aber Kant überſah ein anderes weſentliches Merkmal des Organismus, welches ſogar in höherem Grade bezeichnend und belehrend iſt. Er verſäumte es, ſeinen geſamten, organiſchen Endzweck als zwiefach zu analyſieren: 1) als **„innewohnenden oder immanenten Endzweck“**, und 2) als (aus ſich) **„heraustretenden oder emanenten Endzweck“**. Der immanente Endzweck des Organismus iſt die **Selbſtevolution**, die ſie in dem allgemeinen Sprichwort: „Selbſterhaltung iſt das erſte Geſetz der Natur“ teilweiſe anerkannt iſt; dies ſah Kant. Aber der emanente Endzweck iſt die **Selbſtaufopferung** — die Aufopferung des Individuums für die Erhaltung und Evolution des höheren Individuums oder der Art, mit welcher der individuelle Organismus verwandt iſt, wie das Organ oder die organiſche Zelle mit dem Organismus ſelbſt verwandt iſt; dies ſah Kant nicht. Nichtsdeſtoweniger verbindet dieſes Prinzip des emanenten Endzweckes (wie es in dem reproduktiven Syſtem klar zu Tage tritt) den Einzelorganismus mit ſeiner Art, als einem größeren und

einſchließenden Organismus, verbindet dieſe Art wiederum als ein neues Individuum mit einer höheren Art und ſo unendlich weiter. So erſcheint der emanente Endzweck als ein teleologiſches Prinzip der Einheit und Intelligibilität durch die geſamte Natur. Der immanente Endzweck giebt dem Organismus keine „Anderen", als bloß ſein „Selbſt"; der emanente Endzweck giebt demſelben in einem **Nicht-Selbſt** „ausſtehende Andere" oder ein höheres Selbſt als eine getrennte, aber regelrecht notwendige Ergänzung zu ſeinem eigenen Sein. Dieſe zwei gleich weſentlichen Elemente des geſamten organiſchen Endzweckes ſind in die Kette und das Gewebe der organiſchen Beſchaffenheit ſelbſt gleichmäßig verwoben.

Aber in dem Falle des Weltalls als des unendlichen, natürlichen Organismus hört der geſamte organiſche Endzweck auf, als immanent und emanent dualiſtiſch trennbar zu ſein, inſofern als das unendliche „Außenſtehende Andere" nicht haben kann. Das Prinzip der Immanenz und der Emanenz bleibt jedoch in der ſtreng moniſtiſchen Unterſcheidung zwiſchen dem Selbſt als einem Ganzen (Prinzip der Selbſtevolution) und dem Selbſt als vielen Teilen oder inneren Anderen (Prinzip der Selbſtaufopferung) beſtehen; gerade wie der endliche, natürliche Organismus als ein Organismus vieler Organe oder Zellen exiſtiert, in welchem beide — Organismus wie Zelle — in gleicher Weiſe ihr eigenes, wahres Leben, ungeſtört und ungehindert durch das des anderen, leben, ſondern auch ihr eigenes reales Leben gegenſeitig dem des anderen weihen (aufopfern). Demnach ſind in dem Unendlichen das

Selbſt und das Nicht-Selbſt der Zahl nach identiſch. Aber die numeriſche Identität des Selbſt und des Nicht-Selbſt, des Subjekts und des Objekts, macht die **„Einheit des Selbſtbewußtſeins in der Perſon aus“**. Folglich **„kann das unendliche Weltall nicht ein realer Organismus ſein, ohne auch eine reale Perſon zu ſein.“**

So werden wir dahin geführt, das **„Geſetz der gegenſeitigen Beziehung und der allerletzten Identität aller realen Typen in der Perſon“** zu entdecken.

§ 65. Dieſelbe wichtige Folgerung, die ſich uns oben durch das Studium der Beſchaffenheiten der Maſchine und des Organismus als konkreter Realitäten aufzwang, zwingt ſich uns nicht minder durch das Studium der Geſetze der Cauſalität und Finalität, als ihrer realen Prinzipien, auf.

Da die Idee aller Kraft oder Gewalt in der Natur eingeſtandenermaßen ſogar in der Phyſik von der menſchlichen Erfahrung der bewußten Anſtrengung abgeleitet wird, ſo ergeben ſich dieſe unvermeidliche Folgen aus §§ 51—55:

1) Die **„wirkende oder aus ſich heraus ſchaffende Urſache“** (causa efficiens) enthält den **„vorhergefaßten Endzweck“** notwendig in ſich; das **„bewirkte oder das geſchaffene Reſultat** enthält den **„verwirklichten Endzweck“** notwendig in ſich; und das **„cauſale Band“** iſt ſelbſt der **„wirkſame, verwirklichende Endzweck in der Anſtrengung.“**

2) Deshalb enthält das Prinzip der **„wirkenden oder mechaniſchen Cauſalität“** notwendig das Prinzip der **„organiſchen Finalität“** in ſich.

Da in ähnlicher Weiſe die Idee alles Rechtes in der Natur von der menſchlichen Erfahrung des Gewiſſens abgeleitet wird, ſo ergeben ſich dieſe unvermeidlichen Folgen aus § 64:

1) Der **„immanente, organiſche Endzweck“** iſt Selbſtevolution oder **„ethiſcher Egoismus“**; der **„emanente, organiſche Endzweck“** iſt Selbſtaufopferung oder **„ethiſcher Altruismus“**; und der **„geſamte, organiſche Endzweck“** iſt die **„Harmonie des ethiſchen Egoismus und des ethiſchen Altruismus im Charakter.“**

2) Der niedere, endliche Organismus verwirklicht ſeinen Charakter, deſſen ſich die Natur bewußt iſt, in **„ethiſchem Unbewußtſein;“** der höhere, endliche Organismus verwirklicht ſeinen Charakter in **„ethiſchem Bewußtſein beſchränkter Freiheit“**; der unendliche Organismus der Natur verwirklicht ſeinen Charakter in **„ethiſchem Bewußtſein unbeſchränkbarer Freiheit.“**

3) Deshalb enthält das Prinzip der **„organiſchen Finalität“** notwendig das Prinzip der **„Freiheit, Selbſtbeſtimmung oder idealen Moralität“** in ſich.

§ 66. Dieſes großartige Reſultat, daß die Cauſalität die Finalität involviert, und daß die Finalität die Moralität involviert, — mit anderen Worten: daß die drei höchſten und weſentlichen (konſtituierenden) Prinzipien des realen Weltalls — von dem heliocentriſchen Geſichtspunkte — in

dem einen Prinzip der „**abſoluten Perſonalität**“ im Grunde Eins ſind, — iſt den weiten, modernen Verallgemeinerungen analog, 1) daß alle Formen der Materie in der **Identität der Subſtanz** im Grunde Eins ſind, 2) daß alle Äußerungen der Kraft in der **Identität der Energie** im Grunde Eins ſind, und 3) daß alle Stadien der kosmiſchen Veränderung in der „**Identität des Evolutionsprozeſſes**“ im Grunde Eins ſind. Zu dieſen fügt es noch hinzu, 1) daß alle immanenten, beziehlichen Beſchaffenheiten, ſei es der Maſchine, des Organismus oder der Perſon, in der perſönlichen Beſchaffenheit, in der „**Identität des Weſens**“ im Grunde Eins ſind, und 2) daß alle natürlichen Geſetze in der „**Identität des** Prinzips“ im Grunde Eins ſind. Es bildet daher die krönende Entdeckung der wiſſenſchaftlichen Methode, die nötig iſt, um den Beweis des abſoluten Monismus zu vervollſtändigen, in dem „**Geſetz der gegenſeitigen Beziehung und der allerletzten Identität aller realen Prinzipien in der Perſonalität.**“ Wer könnte den Wert oder die Wichtigkeit eines ſolchen Reſultates überſchätzen? Dieſe in letzter Inſtanz unvermeidliche, wiſſenſchaftliche Zuſammenſchmelzung aller phyſiſchen, biologiſchen und pſychologiſchen Kräfte als allgemein korrelativer und wechſelſeitig verwandelbarer Formen einer ewigen und allgegenwärtigen Kraft, bedeutet in dem Lichte dieſes transcendent erhabenen Geſetzes nicht die Erniedrigung aller Kräfte zu dem niedrigen Stande der blinden, mechaniſchen Notwendigkeit, ſondern die Erhebung aller Kräfte zur Höhe intelligenter, geiſtiger Freiheit. Dies iſt die natürliche und ungezwungene

Evolution der Wiſſenſchaft ſelbſt, auf dem Wege der Philoſophie erhobenen wiſſenſchaftlichen Methode, zur „**Philoſophie der freien Religion**“.

§ 67. In dieſer Weiſe iſt es für jeden, der die Fähigkeit hat, den Beweis zu verſtehen, und die Geduld, denſelben zu beherrſchen, klargemacht, daß das unendliche Weltall nicht eine reale Maſchine ſein kann, ohne ein realer Organismus zu ſein, und nicht ein realer Organismus ſein kann, ohne eine reale Perſon zu ſein; und daß dieſer philoſophiſche, letzte Schluß gerade ſo ſicher iſt, wie die wiſſenſchaftliche, erſte Prämiſſe, daß das Weltall in der That eine Maſchine iſt. Dieſes iſt dann in kürzeſter Form der „**wiſſenſchaftliche Welt-Begriff**“ als abſoluter Monismus oder wiſſenſchaftlicher Theismus:

„**Mechaniſche Cauſalität**“ oder das Geſetz der Bewegung, „**organiſche Finalität**“ oder das Geſetz des Lebens, und „**ideale Moralität**“ oder das Geſetz der Heiligkeit, Gerechtigkeit und Liebe, — die drei ewigen und alldurchdringenden realen Prinzipien, durch welche das ganze, bekannte Weltall exiſtiert, — ſind im Grunde „**Eins**“ in dem realen Prinzip der allgegenwärtigen, ſelbſtbewußten Energie oder **abſoluten Perſonalität** und bilden die „**Einheit des Weltalls in dem weſentlichen Sein und Leben Gottes, als einer zugleich unendlichen Maſchine, einem unendlichen Organismus und einer unendlichen Perſon.**“

§ 68. Welche höhere Wahrheit auch immer in dem grenzenloſen Geheimnis des Unerkannten unenthüllt ruhen mag, dieſe Wahrheit des Erkannten ſteht feſt als die ewige Grundlage des realen Weltalls. Wenn Jemand die Idee der ſo aufgefaßten „Allperſon“ verachten ſollte, wie niedrig — ach! — muß der von der moraliſchen Perſönlichkeit ſelbſt denken —, wie blind muß er die Würde, die Majeſtät, die Erhabenheit ſeiner eigenen Natur als „**Menſch**“ geringſchätzen!

§ 69. „**Reale Perſonalität**“, die im Menſchen endlich und relativ, in der Natur unendlich und abſolut iſt, iſt ſomit das letzte Wort der Wiſſenſchaft und Philoſophie — das erſte Wort der Ethik und Religion; denn die moraliſche Natur des Menſchen wurzelt notwendig in ſeiner perſönlichen Natur und iſt in derſelben eingeſchloſſen, und ſeine perſönliche Natur wurzelt notwendig in der des „**Alls**“, die ſie dunkel, doch höchſt erhaben offenbart, und iſt in derſelben eingeſchloſſen. Es giebt kein anderes centrales, einendes Prinzip, ſei es im Denken oder im Handeln, ſei es im Leben des Individuums oder im Leben der Geſellſchaft, durch welches das Reale erkannt oder das Ideale verkörpert werden könnte. Es giebt kein anderes centrales einendes Prinzip, durch welches der Menſch entweder ſich ſelbſt oder die Geſellſchaft fortentwickeln oder reformieren könnte, oder durch welches der all-vergötternde „Enthuſiasmus der Menſchheit“ in ſeiner Seele entflammt, oder durch welches die Welt von ihrer Bergeslaſt von Ungerechtigkeit, Leiden und Sünde erlöſt werden könnte. Denket

groß, denket ehrerbietig, denket andächtig von jenem „**moraliſchen Ideal**," ihr Mitbürger, welches ja das echte Mark, Geſetz und Leben eurer eigenen Perſonalität iſt, und welches kein Geſetz erhabener, all-gebietender Pflicht, transcendentaler und ewiger Autorität für Euch ſein könnte, wäre es nicht mit dem innerſten „**Geſetz der Natur**" identiſch, nach welchem die Planeten kreiſen, die Sonne ſcheint, das Weltall exiſtiert. Denn jene göttliche Sehnſucht nach dem „**endlichen Ideal**," welche den Helden, den Reformator, den Propheten, den Heiligen macht, iſt nur ein Funken jenes ewigen und ätheriſchen Feuers, welches in dem innerſten Herzen des Seins brennt und Gott ſelbſt ſeinem eigenen „**unendlichen Ideal** treu erhält.

§ 70. Daß ſomit der letzte Grund aller Kunſt, Wiſſenſchaft, Philoſophie, Ethik und Religion in ſtrenger Übereinſtimmung mit der wiſſenſchaftlichen Methode bewieſenermaßen in der immanenten, beziehlichen Beſchaffenheit des höchſten Genus in ſich oder des realen Weltalls, als der abſoluten göttlichen Perſon, liegt, — daß dieſe innerſte Natur des erkannten Kosmos als Allperſon in der deutlich perſönlichen, ethiſchen oder geiſtigen Perſon des Menſchen auf das Tiefſte offenbart iſt, — daß „des Menſchen Stellung in der Natur" die eines freien und treuen „**Dieners des göttlichen Ideals**" iſt, und daß alle ſeine Pflichten, Hoffnungen, Freuden, Neigungen, Beſtrebungen, Thätigkeiten, Schickſale davon abhängen, daß er die genaue Funktion in der Natur und in der menſchlichen Geſellſchaft, die ihm dieſe unver-

änderliche göttliche Verwandſchaft zuweiſt, verſtändig entdeckt und frei erfüllt, — dieſe Dinge werden ſich den ſchnellauffaſſenden Köpfen ſelbſt erklären und können jetzt nicht weitläufiger erörtert oder nachdrücklicher betont werden.

§ 71. Es iſt an der Zeit, dieſe Aufſatzreihe zu ſchließen, welche bloß ein teilweiſer Plan deſſen iſt, was ſpäter hoffentlich eine geeignetere Stelle und eine bei Weitem beſſere Form finden wird. Ihr Ziel war es, den Weg aus dem Agnoſticismus in das Sonnenlicht der prädeſtinierten Philoſophie der Wiſſenſchaft zu zeigen. Die Mühe, dieſe allzugedrängten Artikel zu ſchreiben, wird wohl belohnt ſein, wenn hie und da ein denkender Geiſt auch nur einen Blick der erhabenen Ausſichten der Wahrheit erhaſcht hat, die der Offenbarung an die Menſchheit durch den philoſophiſchen Gebrauch der wiſſenſchaftlichen Methode harren. Ralph Waldo Emerſon, Amerikas größter Prophet, hat es ausgeſprochen: „Es iſt eine Feſtſtellung der Religion möglich, die jeden Skepticismus abſurd macht.“ Liegt nicht eine ſolche Feſtſtellung in der „**Philoſophie der freien Religion**“ ſtillſchweigend verborgen?

Druck von Gottfr. Pätz, Naumburg a. S.